Grandes Obras
del Pensamiento

Bertrand RUSSELL

Ensayos filosóficos

Altaya

Digitized by the Internet Archive
in 2023 with funding from
Kahle/Austin Foundation

https://archive.org/details/ensayosfilosofic0000unse

Bertrand

RUSSELL

Ensayos filosóficos

Altaya

Título original:
Philosophical Essays

Título en castellano:
Ensayos filosóficos

Traducción:
Juan Ramón Capella

Dirección Editorial: Julià de Jòdar
Director de Producción: Manuel Álvarez
Diseño de la colección: Víctor Vilaseca

© George Allen & Unwin Ltd., Londres, 1966
© Por la traducción: Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1968, 1969, 1972, 1979, 1980, 1982, 1985, 1991
© Por esta edición: Ediciones Altaya, S.A., 1996
Musitu, 15. 08023 Barcelona

ISBN Obra Completa: 84-487-0119-4
ISBN: 84-487-0124-0
Depósito Legal: B. 28411-93
Impreso en España - Printed in Spain - Enero 1997
Imprime: Litografía Rosés, S.A. (Barcelona)

Reservados todos los derechos. De conformidad con lo dispuesto en el artículo 534-bis del código penal vigente, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes reprodujesen o plagiaren, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica fijada en cualquier tipo de soporte, sin la preceptiva autorización.

Indice

Prefacio 7

Prefacio a la edición original 8

1. Los elementos de la ética 10

1. El objeto de la ética 10

2. El significado de bien y mal 14

3. Justo e injusto 28

4. Determinismo y moral 46

5. El egoísmo 59

6. Métodos de valoración de bienes y males 70

2. Sobre la historia 82
3. La ciencia y la hipótesis 97
4. El pragmatismo 110
5. La concepción de la verdad de William James. 159
6. La teoría monista de la verdad 188
7. Sobre la naturaleza de la verdad y la falsedad. 213
Notas 232

Este volumen es esencialmente una reimpresión de un libro del mismo título publicado en 1910. Sin embargo, dos ensayos de ese libro, «La religión del hombre libre» y «El estudio de las matemáticas», fueron incluidos en *El misticismo y la lógica,* y consiguientemente no se reproducen en el presente volumen. Han sido sustituidos por un artículo sobre la historia y otro sobre «La ciencia y la hipótesis» de Poincaré.

No he tratado de introducir correcciones en los textos reproducidos en este volumen que puedan dar razón de la modificación de mis opiniones durante los cincuenta y cinco años transcurridos desde que fuera escrito. El cambio principal es que ya no creo en valores éticos objetivos como cuando (siguiendo a Moore) escribí el primer ensayo del presente libro.

Los ensayos siguientes, con la excepción del último, reproducen con algunas modificaciones artículos aparecidos en diversas revistas. Los tres primeros se ocupan de cuestiones éticas, mientras que los cuatro últimos se ocupan de la naturaleza de la verdad. Incluyo entre los ensayos éticos «El estudio de las matemáticas» porque se ocupa más del *valor* de las matemáticas que de un intento de formular lo que son. De los cuatro ensayos dedicados a la verdad, dos tratan del pragmatismo, cuya principal novedad es una nueva definición de «verdad». Otro trata de la concepción de la verdad propugnada por los filósofos que en mayor o menor medida son seguidores de Hegel, mientras que el último intenta determinar brevemente, sin tecnicismos, la concepción de la verdad de la que soy partidario. Todos los ensayos, con la posible excepción de «La teoría monista de la verdad», están dirigidos a quienes se

interesen por las cuestiones filosóficas, aunque carezcan de formación filosófica profesional.

Debo agradecer al editor de *The New Quarterly* su autorización para reproducir «El estudio de las matemáticas» y las secciones I, II, III, V y VI del ensayo «Los elementos de la ética»; para la sección IV debo dar las gracias al editor del *Hibbert Journal*. También debo agradecer a los editores de *The Independent Review, The Edinburgh Review, The Albany Review* y de *Proceedings of the Aristotelian Society* su autorización para reproducir los ensayos II, IV, V y VI, respectivamente. En la versión original del ensayo sexto había una tercera sección, sustituida aquí por el ensayo séptimo.

Oxford, julio de 1910

Postcriptum.—La muerte de William James, que se produjo cuando la edición de este libro estaba ya muy avanzada, hace que desee expresar lo que en los escritos polémicos no puede aparecer adecuadamente: el profundo respeto y la estima personal que —como cuantos le conocieron— sentí por él, y mi profundo sentimiento por la pérdida pública y privada ocasionada por su muerte. Para los lectores formados en la filosofía, esta aclaración no era necesaria; pero para quienes no están acostumbrados al tono de una materia en la que el acuerdo es necesariamente más raro que la estima, parecía deseable hacer constar lo que otros dan por supuesto.

1. Los elementos de la ética [1]

1. El objeto de la ética

1. El estudio de la ética se considera muy corrientemente dedicado a las cuestiones: «¿Qué tipo de acciones deben realizar los hombres?» y «¿Qué tipo de acciones deben evitar los hombres?» Es decir, se concibe como algo que trata de la conducta humana y que decide qué es virtuoso y qué es vicioso entre los tipos de conducta entre los cuales, en la práctica, la gente tiene que escoger. Debido a esta concepción del ámbito de la ética, a veces se la considera como *el* estudio práctico, al que pueden oponerse todos los demás como teoréticos; a veces se habla de lo bueno y lo verdadero como de reinos independientes, pertenecientes el primero a la ética y el segundo a las ciencias.

Esta concepción, sin embargo, es doblemente defectuosa. En primer lugar, pasa por alto el hecho de que el fin de la ética es, por sí mismo, descubrir proposiciones verdaderas acerca de la conducta virtuosa y viciosa; y que precisamente tales proposiciones forman parte de la verdad, tanto como las proposiciones verdaderas sobre el oxígeno o la tabla de multiplicar. El objetivo no es la práctica sino las proposiciones sobre la práctica; y las proposiciones sobre la práctica no son más prácticas que gaseosas las proposiciones sobre los gases. De la misma manera, se podría mantener que la botánica es vegetal; o la zoología, animal. Por ello, el estudio de la ética no es algo extraño a la ciencia y coordinado con ella: es, simplemente, una de las ciencias.

2. En segundo lugar, la concepción que ahora examinamos limita indebidamente el ámbito de la ética. Cuando se nos dice que debemos realizar o evitar acciones de determinados tipos —como, por ejemplo, que debemos decir la verdad o que no debemos robar—, siempre podemos exigir legítimamente una razón para ello; y esta razón se referirá siempre no solamente a las acciones mismas sino también a la bondad o maldad de las consecuencias que probablemente pueden derivarse de tales acciones. Se nos dirá que la veracidad engendra la confianza mutua, afianza la amistad, facilita la realización de los negocios y de ahí que incremente la riqueza de la sociedad que la ejercita, etc. Si preguntamos por qué debemos perseguir el aumento de la confianza mutua

o cimentar amistades se nos dirá que, obviamente, estas cosas son buenas o que conducen a la felicidad y que la felicidad es buena. Si todavía preguntamos por qué, el hombre corriente probablemente se sentirá irritado y dirá que no lo sabe. Su irritación se debe al conflicto entre dos sentimientos: uno, que lo que es verdad ha de tener una razón; otro, que la razón que ya ha aducido es tan manifiesta que pedir una razón para la razón es simplemente tener ganas de discutir. En el segundo de estos sentimientos puede acertar; en el primero, ciertamente está equivocado. En la vida corriente la gente sólo pregunta *por qué* cuando no está convencida. Si se le da una razón de la que no pueda dudar, queda satisfecha. De ahí que, cuando pregunta *por qué,* tenga corrientemente un derecho lógico a esperar una respuesta; y que llegue a pensar que una creencia para la que no se puede dar una razón no es una creencia razonable. Pero en esto se equivoca, como pronto descubriría si su hábito de preguntar *por qué* fuera más persistente.

Tarea del filósofo es pedir razones mientras se pueda legítimamente exigirlas, y tomar nota de las proposiciones que dan las últimas razones que se pueden alcanzar. Dado que una proposición sólo puede ser probada por medio de otras proposiciones, está claro que no es posible probar todas las proposiciones, pues las pruebas solamente pueden empezar dando algo por supuesto. Y puesto que las consecuencias no tienen más certeza que sus premisas, las cosas probadas no

son más ciertas que las cosas aceptadas simplemente porque son obvias y que, por tanto, se han convertido en la base de nuestras pruebas. Así, en el caso de la ética, debemos preguntar por qué tales y cuáles acciones deben ser realizadas, y continuar nuestra investigación hacia atrás en busca de razones hasta que lleguemos al tipo de proposición cuya prueba es imposible porque es tan sencilla o tan obvia que no puede hallarse nada más fundamental de lo cual deducirla.

3. Sin embargo, cuando preguntamos las razones de las acciones que recomiendan los moralistas, estas razones son, usualmente, que las consecuencias de las acciones son plausiblemente *buenas*; o, si no enteramente buenas, al menos las mejores posibles en las circunstancias dadas. De ahí que todas las cuestiones acerca de la conducta presupongan la decisión acerca de qué cosas distintas de la conducta son *buenas* y cuáles *malas*. Se llama buena conducta a aquélla que es un medio para otras cosas que son buenas por sí mismas; de ahí que sea necesario el estudio de lo que es bueno por sí mismo antes de que podamos decidir sobre las reglas de la conducta. Y el estudio de lo que es bueno o malo por sí mismo debe incluirse en la ética, que de este modo deja de ocuparse solamente de la conducta humana.

El primer paso en la ética, por consiguiente, es dejar muy claro qué entendemos por bueno y malo. Solamente a partir de aquí podemos volver a la conducta, y afirmar que la conducta justa

se refiere a la producción de bienes y a la evitación de males. En ésta, como en todas las investigaciones filosóficas, procederemos, tras un análisis preliminar de datos complejos, a construir objetos complejos a partir de sus constituyentes más simples, partiendo de ideas que podemos comprender aunque no definir, y de premisas que podemos conocer aunque no probar. El aparente dogmatismo de este procedimiento es ilusorio, pues tales premisas son similares a las que el razonamiento común asume inconscientemente, y porque hay menos dogmatismo real en creer en ellas tras un examen crítico que en emplearlas implícitamente sin examen.

2. El significado de bien y mal

4. Bien y mal, en el sentido en que se entienden aquí estas palabras (que es, me parece, su sentido corriente), son ideas que todo el mundo, o casi todo el mundo, posee. Estas ideas aparentemente figuran entre las que forman los constituyentes más simples de nuestras ideas más complejas, y consiguientemente no son susceptibles de ser analizadas o construidas a partir de otras ideas más simples. Cuando alguien pregunta: «¿Qué entiende usted por *Bien*?», la respuesta puede consistir, no ya en una definición verbal como la que puede darse si se pregunta: «¿Qué entiende usted por *Pentágono*?», sino en una caracterización tal que sugiera la idea apropiada a la mente del interrogador. Esta caracte-

rización puede contener en sí misma, y probablemente la contendrá, la idea de *bien;* lo cual, aunque pueda ser un defecto en una definición, carece de peligro cuando nuestro propósito es estimular la imaginación para que se suscite la idea que se desea. De esta manera se suele enseñar a los niños los nombres de los colores: se les muestra, por ejemplo, un libro rojo, y se les dice que es rojo; para evitar que piensen que *rojo* significa *libro,* se les muestra también una flor roja, una bola roja, etc., y de todas estas cosas se dice que son rojas. De este modo se lleva a sus mentes la idea de rojez, aunque es imposible analizar la rojez o hallar constituyentes que la compongan.

En el caso de *bien,* el proceso es más difícil, tanto porque la bondad no es perceptible por los sentidos, como la rojez, cuanto porque hay menos acuerdo acerca de las cosas que son buenas que acerca de las cosas que son rojas. Tal vez sea esta la razón que ha incitado a algunos a pensar que la noción de *bien* podía ser analizada a partir de alguna otra, como *placer* u *objeto de deseo.* Una segunda razón, probablemente más poderosa, es la confusión corriente que hace que la gente crea que no puede comprender una idea a menos que pueda definirla, olvidando que las ideas se definen por otras ideas, que a su vez han de ser comprendidas si la definición ha de tener algún sentido. Cuando las gentes empiezan a filosofar, parece como si se propusieran olvidar todo lo que es familiar y corriente; de otro modo su trato con la rojez o con cualquier otro color les mos-

traría que una idea puede ser inteligible aunque la definición, en el sentido de análisis, sea imposible.

5. Para explicar lo que entendemos por bien y mal, podemos decir que un objeto es bueno cuando por sí mismo debe existir, y malo cuando por sí mismo debe no existir. Si está en nuestro poder hacer que algo exista o no exista, debemos tratar de hacerlo existir si es bueno y no existir si es malo. Cuando algo es bueno, lo apropiado es que con su existencia experimentemos placer. Cuando algo es malo, lo apropiado es que con su existencia experimentemos dolor. Pero todas estas caracterizaciones presuponen en realidad las ideas de bien y mal, y consiguientemente sólo son útiles como medios para suscitar las ideas apropiadas, y no como definiciones lógicas.

Podría pensarse que *bueno* puede ser definido como la cualidad de las cosas que debemos tratar de producir. Pero esto sería simplemente colocar *debe* en lugar de *bueno* como noción indefinida última; de hecho, lo bueno es mucho más amplio que lo que debemos tratar de producir. No hay razón para dudar que algunas de las tragedias perdidas de Esquilo eran buenas, pero no debemos tratar de reescribirlas porque sin duda fracasaríamos. Lo que debemos hacer, en realidad, está limitado por nuestro poder y nuestras oportunidades, mientras que lo bueno no está sometido a tal limitación. Además, nuestro conocimiento de los bienes se limita a las cosas que hemos experimentado o que podemos imaginar;

pero es presumible que existen muchos bienes de los que los seres humanos no poseen conocimiento alguno, porque no entran dentro del muy restringido ámbito de nuestros pensamientos y creencias. Semejantes bienes siguen siendo bienes, aunque la conducta humana no pueda referirse a ellos. De este modo, la noción de bien es mucho más amplia y más fundamental que cualquier otra noción relacionada con la conducta; empleamos la noción de bien para explicar qué es la conducta justa, pero no podemos emplear la noción de conducta justa para explicar lo que es el bien.

6. Ampliamente plausible es la opinión según la cual *bueno* significa lo mismo que *deseado,* de modo que cuando decimos que algo es bueno queremos decir que es deseado. Así, es bueno lo que o bien esperamos conseguir o bien tememos perder. Pero también se admite comúnmente que hay malos deseos; y cuando la gente habla de malos deseos, parece que se refiere a deseos de lo que es malo. Por ejemplo, cuando un hombre desea el dolor de otro, es obvio que lo que desea no es bueno, sino malo. Pero el partidario de la opinión de que *bueno* significa *deseado* dirá que nada es bueno o malo en sí mismo, sino que algo puede ser bueno para una persona y tal vez malo para otra. Tal cosa puede ocurrir, sostendrá, en todos los casos de conflicto de deseos; si yo deseo tu sufrimiento, entonces tu sufrimiento es bueno para mí, aunque sea malo para ti. Sin embargo, el sentido de *bueno* y *malo* que la ética necesita no es personal, como el que acabamos de

examinar. En el estudio de la ética es esencial comprender que hay un sentido impersonal. Y en este sentido, si algo es bueno, debe existir por sí mismo, no en razón de sus consecuencias ni de quién pueda disfrutar de ellas. No es posible admitir que una cosa debe existir por sí misma para mí y no para otro; lo contrario significaría simplemente que uno de los dos se equivoca, dado que en realidad una cosa debe existir o no debe existir. Así, el hecho de que el deseo de un hombre pueda ser objeto de repulsión para otro prueba que *bueno,* en el sentido relevante para la ética, no puede significar lo mismo que *deseado,* dado que todo es bueno o no bueno en sí mismo, y no puede ser a la vez bueno para mí y malo para otro. Esto solamente podría significar que sus consecuencias para mí son buenas y para otro son malas; pero aquí bueno y malo son nuevamente algo impersonal.

7. Hay otra línea de razonamiento, más sutil pero más instructiva, mediante lo que podemos refutar a quienes dicen que *bueno* significa *deseado* o proponen cualquier otra idea, p. ej., la de placer, como *significado* real de bueno. Esta línea de razonamiento no probará que las cosas que son buenas no son las mismas que las que son deseadas; pero sí demostrará que, si así ocurriera, esto no se podría probar recurriendo al *significado* de la palabra «bueno». Hasta aquí podría pensarse que semejante razonamiento solamente puede tener una importancia puramente lógica. Pero en realidad no es así. Muchas teorías éticas

se han basado en la presuposición de que «bueno» significa tal o cual cosa, y la gente ha aceptado las consecuencias de esta presuposición, que ciertamente habría rechazado de haber confiado en el análisis liberado de la falsa teoría. Quien crea que «bueno» significa «deseado» puede tratar de explicar aquellos casos en que parece que lo que se desea es malo; pero si deja de defender esa teoría, puede dejar libre curso a sus percepciones éticas no preconcebidas y eludir así los errores en que de otro modo caería.

El razonamiento en cuestión es el siguiente: si alguien afirma que lo bueno es lo deseado, consideramos lo que dice y asentimos o disentimos, pero, en cualquier caso, nuestro asentimiento o disentimiento lo decide la consideración de lo que lo bueno y lo deseado realmente son. Por el contrario, cuando alguien da una definición del significado de una palabra, nuestro estado de espíritu es muy diferente. Si se nos dice que «un pentágono es una figura de cinco lados», no pensamos en lo que sabemos acerca de los pentágonos y a partir de ello asentimos o disentimos; sino que aceptamos que ése es el significado de la palabra y sabemos que obtenemos información, no sobre los pentágonos, sino sobre la *palabra* «pentágono». Lo que se nos dice es el tipo de cosa que esperamos que nos digan los diccionarios. Sin embargo, cuando se nos dice que lo bueno es lo deseado advertimos en seguida que se nos está diciendo algo de importancia filosófica, algo que tiene consecuencias éticas, algo que está mu-

cho más allá del alcance de lo que pueden decirnos los diccionarios. La razón de esto es que sabemos ya lo que entendemos por bueno y lo que entendemos por deseado; y si estos dos significados se aplicaran siempre a los mismos objetos, eso no sería una definición verbal, sino una verdad importante. Lo análogo a semejante proposición no es la anterior definición de pentágono, sino más bien: «Un pentágono (tal como ha sido definido más arriba) es una figura que tiene cinco ángulos». Cuando se nos propone una definición que nos incita a pensar si es verdad en realidad, y no si es éste el uso de la palabra, hay razones para sospechar de que no se trata de una definición sino de una proposición significativa, en la cual la palabra declaradamente definida tiene un significado ya conocido por nosotros, bien como simple, bien como definida de alguna otra manera. Aplicando esta prueba, nos convenceremos fácilmente de que todas las definiciones de «bueno» sugeridas hasta aquí son proposiciones significativas y no meramente verbales; y de que, consiguientemente, aunque *pueden* ser verdaderas de hecho, no dan el significado de la palabra «bueno».

La importancia de este resultado estriba en que muchas teorías éticas dependen de su negación. Algunas han pretendido que «bueno» significa «deseado»· otras, que significa «placer»; otras, que significa «conformidad a la Naturaleza» u «obediencia a la voluntad de Dios». El simple hecho de que se hayan propuesto tantas definiciones diferentes e incompatibles entre sí es una

prueba de que ninguna es realmente una definición; no hay dos definiciones incompatibles de la palabra «pentágono». Ninguna de las proposiciones anteriormente citadas es realmente una definición; todas han de ser entendidas como afirmaciones substanciales acerca de las cosas que son buenas. Y todas son, en mi opinión, erróneas, tanto material como formalmente; con todo, no trataré aquí de refutarlas una a una.

8. Es importante comprender que cuando decimos que algo es bueno en sí mismo, y no simplemente como un medio, atribuimos al objeto una propiedad que puede tener o no, con entera independencia de nuestra opinión sobre la cuestión, de nuestros deseos o de los de otras personas. Muchos hombres se inclinan a pensar, con Hamlet, que «nada hay bueno o malo, sino que tal lo hace nuestro pensamiento». Se supone que las preferencias éticas son cuestión de gustos; y que si X piensa que A es bueno e Y piensa que es malo, entonces podemos decir que A es bueno para X y malo para Y. Esta opinión se hace plausible por la divergencia de opinión acerca de lo que es bueno y malo, y por la dificultad de hallar argumentos para persuadir a la gente que disiente de nosotros en tal punto. Pero la dificultad de descubrir la verdad no demuestra que no haya una verdad que descubrir. Si X dice que A es bueno e Y dice que A es malo, uno de los dos ha de estar equivocado, aunque sea imposible saber quién es. Si no fuera así, no habría divergencia de opinión entre ambos. Si, al afir-

mar que A es bueno, X quiere simplemente afirmar que A tiene una determinada relación con él, por ejemplo, la de agradar su gusto de algún modo; y si Y, al decir que A no es bueno, quiere simplemente negar que A tenga una relación semejante con él, entonces no puede haber tema de discusión entre ellos. Si X dijera: «Me estoy comiendo una empanada de pichón», sería absurdo que Y respondiera: «Es falso: yo no como nada». Pero no sería más absurda que una disputa acerca de lo que es bueno si, cuando decimos que A es bueno, queremos simplemente afirmar una relación de A para con nosotros. Cuando los cristianos afirman que Dios es bueno, no quieren decir simplemente que la contemplación de Dios suscite en ellos ciertas emociones: podrían admitir que esa contemplación no suscita tal emoción en los demonios, que creen y tiemblan, sino que la carencia de tales emociones es una de las cosas que hacen malos a los demonios. De hecho, consideramos algunos gustos mejores que otros, pero con ello no queremos afirmar simplemente que determinados gustos son los nuestros y otros son los de los demás. Ni siquiera consideramos siempre que nuestros gustos sean los mejores: podemos preferir el *bridge* a la poesía, pero pensar que es mejor preferir la poesía al *bridge*. Y cuando los cristianos afirman que un mundo creado por un Dios bueno ha de ser un mundo bueno, no quieren decir que éste haya de ser de su agrado, pues a menudo no lo es en absoluto, sino que utilizan esa bondad para argüir que *debería* ser de su agra-

do. Y tampoco quieren decir simplemente sea del agrado de Dios, pues lo mismo ocurriría si Dios no hubiera sido bueno. Así, *bueno* y *malo* son cualidades que pertenecen a los objetos independientemente de nuestras opiniones, de la misma manera que *cuadrado* y *redondo;* y cuando dos personas difieren acerca de si algo es bueno, solamente una de ellas puede estar en lo cierto, por muy difícil que pueda ser saber cuál de ellas es.

9. Debe subrayarse una consecuencia muy importante de la indefinibilidad de *bueno,* y es que el conocimiento de las cosas que existen, han existido o existirán no puede arrojar ninguna luz sobre la cuestión de qué cosas son buenas. En la medida en que la lógica lo permita, puede haber alguna proposición general que diga que «todo lo que existe es bueno», o «todo lo que existe es malo», o «lo que existiera será mejor (o peor) que lo que existe». Pero semejantes proposiciones generales no pueden ser probadas considerando el *significado* de «bueno», y tampoco se puede llegar empíricamente, a partir de la experiencia, a tales proposiciones generales, dado que no conocemos el conjunto de todo lo que existe, ni de lo que ha existido o existirá. Por consiguiente, no podemos llegar a una proposición general semejante, a menos que se tratara de una proposición evidente por sí misma o que derivara de alguna proposición de este género, la cual (para justificar su consecuencia) habría de tener el mismo carácter de generalidad. Pero de hecho no hay, en lo que he podido descubrir hasta aquí, una proposición

evidente por sí misma acerca de la bondad o maldad de todo lo que existe, ha existido o existirá. De ahí se sigue que del hecho de que el mundo existente sea de tal o cual naturaleza no puede inferirse nada acerca de qué cosas sean buenas o malas.

10. La creencia de que el mundo en su conjunto es bueno, sin embargo, ha estado ampliamente difundida. Ha sido defendida bien porque, como parte de la religión revelada, se ha supuesto que el mundo ha sido creado por un Dios bueno y omnipotente, bien porque, por razones metafísicas, se consideraba posible *demostrar* que la suma total de objetos existentes había de ser un bien. No nos ocuparemos aquí de la primera línea de razonamiento; trataremos brevemente de la segunda.

La creencia de que, sin presuponer premisa ética alguna, podemos demostrar que el mundo es bueno, o cualquier otra consecuencia que contenga la noción de bien, implica lógicamente la creencia de que la noción de bien es compleja y susceptible de definición. Si cuando decimos que algo es bueno queremos decir (por ejemplo) que posee otras tres propiedades más simples, entonces demostrando que el objeto posee esas tres propiedades demostraremos que es bueno, obteniendo de este modo una conclusión que implica la noción de *bien* aunque no la impliquen nuestras premisas. Pero si *bien* es una noción simple, no es posible semejante inferencia; si nuestras premisas no contienen la noción de bien, nuestra conclusión

no puede contenerla. Se trata de un caso análogo al de los compuestos en la química. Combinando elementos o compuestos podemos obtener un nuevo compuesto, pero ninguna operación química puede proporcionar un elemento que no se halle presente al principio. Así, si «bien» es simple, ninguna proposición que no contenga esta noción puede tener consecuencias que la contengan.

De hecho, quienes han tratado de demostrar que el mundo en su conjunto es bueno generalmente han adoptado la opinión de que el mal consiste en la ausencia de algo, y de que nada positivo es un mal. Corrientemente han apoyado esta opinión definiendo *bueno* como una palabra que significa lo mismo que *real*. Spinoza dice [2]: «Por realidad y perfección entiendo lo mismo»; de ahí se sigue, con muchos menos apuros que los que han pasado los metafísicos para demostrarlo, que lo real es perfecto. En *Abt Vogler* figura esta opinión: «El mal es nulo, es nada, es silencio que envuelve sonido.»

Cuando se dice que todo mal es limitación, está implicada la misma doctrina; lo que se quiere decir es que el mal no consiste nunca en la existencia de algo que pueda ser llamado «malo», sino solamente en la inexistencia de algo. De ahí que toda cosa que pueda existir tenga que ser buena; y la suma total de la existencia, puesto que existe en sumo grado, lo mejor de todo. Y esta opinión se presenta como derivada del *significado* de mal.

La idea de que mal significa no-existencia se refuta exactamente igual que las definiciones anteriores de «bueno». Y la creencia de que, de hecho, nada de lo que existe es malo, es algo que nadie puede propugnar, como no sea un metafísico que intenta defender su teoría. Existen el dolor y el odio, la envidia y la crueldad, y no consisten simplemente en la ausencia de sus opuestos; sin embargo, la teoría sostendría que son indiscernibles de la vacía inconsciencia de una ostra. En realidad, parece que toda la teoría ha sido aducida solamente por su acento inconsciente en favor del optimismo, y que su opuesto es lógicamente igualmente sostenible. Podríamos argüír que el mal consiste en la existencia y el bien en la inexistencia; y, consiguientemente, que la suma total de existencia es lo peor de todo, y que solamente es bueno lo inexistente. De hecho, parece que el budismo sostiene una concepción parecida. Está claro que es falsa; pero lógicamente no es más absurda que la contraria.

11. No podemos, por tanto, inferir resultado alguno acerca de lo que es bueno o malo a partir de un estudio de las cosas que existen. En la época actual, es preciso enfrentar esta conclusión principalmente a la ética evolucionista. La expresión «supervivencia de los más aptos» parece haber suscitado la creencia de que quienes sobreviven son los más aptos en sentido ético, y que el curso de la evolución prueba que el tipo posterior es mejor que el más antiguo. Sobre esta base, se crea fácilmente un culto a la fuerza; y la mitiga-

ción de la lucha por obra de la civilización empieza a ser despreciada. Se piensa que quien lucha con más éxito es más admirable, y que quien no participa en la lucha carece de valor. Semejante opinión carece totalmente de fundamento lógico. El curso de la naturaleza, como hemos visto, es irrelevante para decidir lo que es bueno o malo. *A priori* sería tan probable que la evolución fuera de lo malo a lo peor como que fuera de lo bueno a lo mejor. Lo que hace plausible esa opinión es que los animales inferiores existieron antes que los superiores; y que, entre los hombres, las razas civilizadas son capaces de derrotar, y frecuentemente de exterminar, a las no civilizadas. Pero aquí la preferencia ética de los animales superiores frente a los inferiores, o de los exterminadores frente a los exterminados, no se basa en la evolución, sino que existe independientemente y se introduce inconscientemente en nuestro juicio acerca del proceso evolutivo. Si la ética evolucionista fuera válida, deberíamos ser enteramente indiferentes a cuál pueda ser el curso de la evolución, pues está demostrado que es el mejor. Pero si resultara que el negro o el chino es capaz de expulsar al europeo, dejaríamos de sentir admiración alguna por la evolución; como cuestión de hecho, nuestra preferencia por el europeo frente al negro es totalmente independiente de las mayores proezas europeas con la ametralladora Maxim.

En general, el hecho de que algo sea inevitable no prueba que no sea un mal; y el hecho

de que algo sea imposible no prueba que no sea un bien. En la práctica, es sin duda necio enfadarse por lo inevitable; pero también es falso, en teoría, dejar que el mundo real dicte nuestro modelo del bien y del mal. Es evidente que entre lo que existe hay cosas buenas y cosas malas, y que sabemos demasiado poco del universo como para tener derecho a opinar acerca de si prepondera el bien o el mal, o acerca de si en el futuro aumentará uno u otro. Optimismo y pesimismo son teorías generales acerca del universo para cuya aceptación no existe razón alguna; lo que sabemos del mundo tiende a sugerir que el bien y el mal están claramente equilibrados, pero también es posible, naturalmente, que lo que no conocemos sea mucho mejor o mucho peor que lo que conocemos. Consiguientemente, una completa suspensión del juicio sobre esta cuestión es la única actitud racional posible.

3. Justo e injusto

12. Las ideas de conducta justa e injusta figuran, como hemos visto, entre aquéllas de las que generalmente se supone que se ocupa la ética. Esta opinión, que es indebidamente estrecha, se ve propiciada por el uso único de la palabra *bueno* tanto para el tipo de conducta que es *justa* como para el tipo de cosas que deben existir en virtud de su valor intrínseco. Este doble uso de la palabra *bueno* introduce mucha confusión, y tiende enormemente a oscurecer la dis-

tinción entre fines y medios. Consiguientemente hablaré de acciones *justas,* no de acciones *buenas,* limitando la palabra *bueno* al sentido expuesto en la sección II.

La palabra «justo» es muy ambigua, y no resulta nada fácil discernir los diversos significados que tiene en el lenguaje común. Debido a la variedad de estos significados, la adhesión a uno de ellos nos envuelve necesariamente en aparentes paradojas cuando la empleamos en un contexto que sugiere alguno de los otros significados. Este es el resultado normal de la falta de precisión del lenguaje; pero en la medida en que las paradojas son simplemente verbales, no dan lugar más que a objeciones verbales.

Al enjuiciar la conducta, encontramos desde el principio dos métodos ampliamente divergentes; uno de ellos es propugnado por algunos moralistas y el segundo por otros, mientras que quienes carecen de teoría ética ponen en práctica ambos. Uno de estos métodos, el propugnado *por los utilitaristas, enjuicia la rectitud (rightness)* de una acción por la bondad o maldad de sus consecuencias. El otro método, propugnado por los intuicionistas, la enjuicia en función de la aprobación o desaprobación del sentido moral o conciencia. Creo que es necesario combinar ambas teorías para conseguir una explicación completa de lo justo y de lo injusto. Hay, creo, un sentido en el que un hombre se comporta justamente cuando hace lo que probablemente produzca las mejores consecuencias; y

otro en el que se comporta justamente cuando sigue los dictados de su conciencia, independientemente de cuáles puedan ser las consecuencias probables. (Cabe dar a la palabra *justo* muchos otros significados, pero parece que estos dos son los más importantes.) Empezaremos considerando el segundo de estos sentidos.

13. La cuestión que tenemos que plantearnos es: ¿Qué es lo que entendemos por dictados del sentido moral? Si estos dictados han de proporcionar una *definición* de la conducta justa, no podemos decir que consisten en enjuiciar que tales y cuales cosas son justas, pues esto convertiría en circular nuestra definición. Tendremos que decir que el sentido moral consiste en una cierta *emoción* de *aprobación* específica respecto de un acto; y que un acto se denomina justo cuando el agente, en el momento de la acción, experimenta la emoción de aprobación respecto de la acción que decide realizar. Existe ciertamente un sentido por el que un hombre debe realizar cualquier acto que apruebe, y abstenerse de cualquier acto que desapruebe; también parece innegable que hay emociones que pueden llamarse aprobatorias o reprobatorias. Así, hay que conceder que esta teoría, sea o no adecuada, contiene parte de la verdad.

Sin embargo, es totalmente evidente que hay otros significados de conducta justa; y que, aunque exista una emoción de aprobación, existe también un juicio de aprobación, que puede ser verdadero o no. Sin duda, podemos mantener

que un hombre que ha realizado una acción que su consciencia aprobaba puede haberse equivocado, y que en cierto sentido su conciencia no debería haber aprobado su acción. Sin embargo, esto sería imposible si sólo estuviera implicada una emoción. Equivocarse implica un juicio; y por tanto tenemos que admitir que existe un *juicio* de aprobación. Si no ocurriera así, no sería posible razonar con un hombre acerca de lo que es justo; todo lo que aprobara sería necesariamente justo para él, y no podría haber argumento alguno contra su aprobación. En la práctica, sostenemos que cuando un hombre aprueba determinado acto y otro lo desaprueba, uno de los dos se equivoca, lo cual no podría ocurrir con una mera emoción. Si a un hombre le gustan las ostras y a otro no, no podemos decir que uno de los dos se equivoca.

Existe, por tanto, un juicio de aprobación [3], y éste ha de consistir en enjuiciar si un acto es, en un nuevo sentido, justo. El juicio de aprobación no es simplemente el juicio de que experimentamos la emoción de aprobación, pues entonces quien desaprobara la acción no podría sostener que nuestro juicio de aprobación es erróneo. Para dar un significado al juicio de aprobación, es necesario admitir que *justo* tiene un sentido distinto del de *aprobado*. En este sentido, cuando aprobamos un acto juzgamos que es justo, y podemos estar equivocados al juzgarlo así. Este nuevo sentido es *objetivo,* en el sentido de que no depende de las opiniones y sentimientos del

agente. Así, un hombre que sigue los dictados de su conciencia no siempre actúa justamente en sentido objetivo. Cuando alguien hace lo que su conciencia aprueba, realiza lo que *cree* que es objetivamente justo, pero no necesariamente lo que *es* objetivamente justo. Necesitamos, por consiguiente, algún criterio distinto del sentido moral para juzgar lo que es objetivamente justo.

14. Al definir la rectitud *(Rightness)* objetiva es como se hacen relevantes las consecuencias de la acción. Es verdad que algunos moralistas niegan la relevancia de las consecuencias, pero creo que esto hay que atribuirlo a la confusión con el sentido subjetivo. Cuando alguien arguye que determinada acción es justa, aduce siempre las consecuencias que tiene o que se puede esperar que tengan. De un estadista que tenga que decidir cuál es la política justa, o de un maestro que tenga que decidir cuál es la educación justa, se esperará que consideren qué política o educación puedan tener mejores resultados. Cuando una cuestión es demasiado complicada y no puede resolverse siguiendo alguna regla sencilla, tal como «no hurtarás» o «no mentirás», es evidente que no puede llegarse a una decisión si no es tomando en consideración las consecuencias.

Pero incluso cuando puede conseguirse la decisión mediante un precepto simple, tal como no mentir o no hurtar, el precepto solo se justifica por sus consecuencias. Cabe admitir que un código como el Decálogo difícilmente puede ser verdadero *sin excepciones,* si es que la bondad

o maldad de las consecuencias es lo que determina la rectitud *(rightness)* o injusticia *(wrongness)* de las acciones; en un mundo tan complejo, es difícil que la obediencia al Decálogo produzca siempre mejores consecuencias que la desobediencia. Pero resulta sospechoso que las contravenciones a los Diez Mandamientos que la gente todavía considera obligatorio obedecer tengan, de hecho, malas consecuencias en la inmensa mayoría de los casos; y que no se considerarían injustas en un caso en que fuera plenamente seguro que sus consecuencias serían buenas. Este último hecho queda oculto por una adición, dada por supuesta, de tonos morales a las palabras. Así, por ejemplo, «no matarás» sería un precepto importante si fuera interpretado, como lo interpreta Tolstói, como equivalente a «no quitarás la vida humana». Pero no se interpreta así; por el contrario, a determinado tipo de privación de la vida humana se le llama «homicidio justificable». Así, «asesinato» viene a significar «homicidio injustificable»; y es una mera tautología decir: «No cometerás un homicidio injustificable». Si se hubiera enunciado de esta forma desde el Sinaí, hubiera sido tan estéril como el relato de Hamlet del mensaje del fantasma: «No es un villano que habita en toda Dinamarca, sino un pillo redomado». En realidad, la gente suele hacer una determinada clasificación de los homicidios, y decide que determinados tipos son justificables y otros injustificables. Pero hay muchos casos dudosos: el tiranicidio, la pena capital o

matar en la guerra, en defensa propia, o en defensa ajena, por ejemplo. Y si se busca una decisión, se la busca generalmente considerando si las consecuencias de las acciones pertenecientes a estas clases son en conjunto buenas o malas. De este modo, la importancia de preceptos como los Diez Mandamientos reside en el hecho de que proporcionan reglas simples, cuya obediencia tiene en casi todos los casos mejores consecuencias que la desobediencia; la justificación de las reglas no es totalmente independiente de las consecuencias.

15. En el lenguaje común se presupone usualmente el código de reglas morales recibido, y solamente se califica de *inmoral* a una acción cuando infringe una de estas reglas. Se considera permisible lo que no las infringe, de modo que en muchas ocasiones de la vida no nos encontramos ante una sola acción caracterizada como la única *justa* posible. Si alguien emprende una acción que, aunque no sea contraria al código recibido, vaya a tener probablemente malas consecuencias, se le califica de imprudente más que de inmoral. Ahora bien, según la distinción que hemos hecho entre rectitud objetiva y subjetiva, un hombre puede muy bien actuar de un modo que sea objetivamente injusto sin hacer lo que para él es subjetivamente injusto, es decir, aquello que su conciencia desaprueba. Un acto (hablando en general; volveré sobre este punto en seguida) es *inmoral* cuando lo desaprueba la conciencia de un hombre; pero solamente se le considera im-

prudente o insensato cuando su conciencia lo aprueba, aunque nosotros juzguemos que ha de tener malas consecuencias. Ahora bien: en el lenguaje corriente se supone que el código moral usual es admitido por la conciencia de todo hombre, de modo que cuando alguien lo infringe su acción no es solamente insensata sino inmoral; por otra parte, cuando el código calla, consideramos una acción desgraciada como objetiva pero no subjetivamente injusta; es decir, insensata pero no inmoral. La aceptación de un código moral tiene la gran ventaja de que, en la medida en que sus reglas son objetivamente justas, tiende a armonizar la rectitud objetiva y subjetiva. Tiende a cubrir así todos los casos frecuentes, dejando solamente al juicio individual del agente los más raros. De ahí que cuando se hacen usuales nuevos tipos de casos, el código moral empiece pronto a tratar de ellos; así, cada profesión tiene su propio código relativo a los casos comunes dentro de la profesión, pero no fuera de ella. Sin embargo, el código moral nunca es la última instancia; se basa en una estimación de las consecuencias probables y es esencialmente un método para dirigir el juicio de los hombres a la aprobación de lo que es objetivamente justo y a la desaprobación de lo que es objetivamente injusto. Y cuando se acepta un código plenamente correcto, las excepciones son mucho más raras que en otro caso; porque una de las consecuencias de la admisión de excepciones es debilitar el código, y esta consecuencia es generalmente lo su-

ficientemente mala como para contrapesar el bien derivado de admitir tal o cual excepción. Este argumento, sin embargo, funciona en sentido inverso con un código crasamente incorrecto; y debe observarse que muchos códigos convencionales contienen cierto grado de indefendible egoísmo individual, profesional o nacional, y son por ello, en ciertos aspectos, merecedores de abominación.

16. Lo objetivamente justo, por tanto, depende de algún modo de las consecuencias. La suposición más natural, para empezar, sería que el acto objetivamente justo, en cualesquiera circunstancias, es el que tiene mejores consecuencias. Definiremos esto como el acto *más afortunado*. El acto más afortunado, entonces, será el que produzca el mayor exceso de bien sobre el mal, o el menor exceso de mal sobre el bien (pues puede haber situaciones en las que cualquier acto posible tenga consecuencias que sean en conjunto malas). Pero no podemos mantener que el acto más afortunado sea siempre el único objetivamente justo, en el sentido de que un hombre prudente tenga que mantener que debe hacerlo. Pues puede ocurrir que el acto que de hecho pruebe ser el más afortunado sea según todas las apariencias, de acuerdo con los datos de que disponemos, menos afortunado que algún otro. En semejante caso será objetivamente injusto, al menos en cierto sentido, ir contra la evidencia, a pesar del bien real resultante de actuar así. Sin duda han existido algunos hombres que han he-

cho tanto daño que hubiera sido afortunado para el mundo que sus niñeras los hubieran matado en su infancia. Pero si sus niñeras hubieran cometido tal acción no habrían actuado de un modo objetivamente justo, habida cuenta de que lo más probable era que dicha acción no hubiera producido los mejores efectos. De ahí que parezca que debemos tener en cuenta la probabilidad al enjuiciar la justicia objetiva; consideramos, entonces, que podemos afirmar que el acto objetivamente justo es el que *probablemente* será el más afortunado. Lo definiré como el acto *más prudente*.

El acto *más prudente,* entonces, es el que, cuando se toman en consideración todos los datos disponibles, nos proporciona en comparación la mayor expectativa de bien o la menor expectativa de mal. Naturalmente, existe una dificultad relativa a lo que han de considerarse datos disponibles; pero, en general, podemos distinguir, en un determinado estado del saber, entre las cosas susceptibles de ser previstas y las cosas imprevisibles. Supongo que debe tomarse en consideración el cuerpo general del conocimiento normal, de hecho el tipo de consideración que la gente espera cuando solicita consejo médico o jurídico. No hay duda de que esto nos lleva más cerca de lo que es objetivamente justo, de lo que estábamos cuando considerábamos el acto realmente más afortunado. En primer lugar, justifica la inevitable limitación a las consecuencias no muy lejanas que casi siempre es necesaria si ha de con-

seguirse una decisión práctica. Pues la posibilidad de error al calcular las consecuencias lejanas es tan grande que su contribución al bien o al mal *probable* es muy pequeña, aunque su contribución al bien o al mal *real* será fácilmente mucho mayor que la de las consecuencias más próximas. Y parece evidente que lo que es casi imposible de conocer resulta irrelevante al juzgar cuál es la conducta justa. Si, como es posible, un cataclismo hubiera de destruir la vida en nuestro planeta el próximo fin de semana, muchos actos en otro caso útiles resultarían trabajo perdido; por ejemplo, la preparación del *Nautical Almanac* del año próximo; sin embargo, puesto que no hay razón para esperar semejante cataclismo, está claro que la rectitud o injusticia de los actos ha de ser estimada independientemente de ello.

17. Sin embargo, una objeción aparente salta por sí misma frente a la definición anterior. Muy pocos actos tienen importancia suficiente como para justificar una consideración tan elaborada y cuidadosa como la que se requiere para formar una opinión acerca de lo que es más prudente. En realidad, con frecuencia son las decisiones menos importantes las más difíciles de tomar sobre bases puramente razonables. Sería absurdo que un hombre debatiera cada día cuál de dos modos de hacer ejercicio es más beneficioso; la cuestión es a la vez difícil y carente de importancia, y no vale la pena perder el tiempo con ella. Pero aunque es cierto que las decisiones carentes de importancia no deben adoptarse

con excesivo cuidado, existe un peligro de confusión si este punto se considera como una objeción a nuestra definición de justicia objetiva; pues el acto que en el caso supuesto es objetivamente erróneo es el acto de deliberación, no el acto decidido como resultado de la deliberación. Y la deliberación queda condenada por nuestra definición, pues es muy difícil que no exista un modo más beneficioso de emplear el tiempo que debatir aspectos triviales de la conducta. Así, aunque el acto más prudente es el que, tras una investigación completa, parece que probablemente dará los resultados más afortunados, la investigación completa requerida para saber cuál es el acto más prudente sólo es prudente en el caso de decisiones muy importantes. Se trata solamente de un modo complicado de decir que un hombre prudente no perderá el tiempo en detalles sin importancia. De este modo puede responderse a esta objeción aparente.

18. La definición del acto objetivamente justo precisa un elemento más: simplemente, que ha de ser *posible*. Entre los actos cuyas consecuencias deben tenerse en cuenta no hay que incluir los que son imposibles de realizar o imposibles de pensar por el agente. Esta última condición introduce dificultades relacionadas con el determinismo, que serán discutidas en la sección IV. Prescindiendo de estas dificultades, podemos decir que el acto objetivamente justo es el que, entre todos los actos posibles, tendrá probablemente las mejores consecuencias.

19. Debemos volver a considerar ahora la rectitud subjetiva para distinguir la conducta meramente errónea de la conducta inmoral o censurable. Necesitamos aquí un nuevo sentido de *debe,* que no es nada fácil de definir. En sentido objetivo, se debe hacer lo que es objetivamente justo. Pero en el sentido subjetivo, que es el que hemos de examinar ahora, a veces se debe hacer lo que es objetivamente injusto. Por ejemplo, vimos que con frecuencia es objetivamente justo conceder a una cuestión de conducta sin importancia menos consideración de la que sería necesaria para formar un juicio de confianza acerca de lo que es objetivamente justo. Ahora bien, parece claro que si hemos dado a una cuestión semejante la cantidad y clase de consideración que es objetivamente justa, y hacemos entonces lo que nos *parece* objetivamente justo, nuestra acción es, en cierto sentido, subjetivamente justa, aunque puede ser objetivamente injusta. Sin duda, no se podría calificar a nuestra acción de pecado, e incluso podría ser altamente virtuosa a pesar de su injusticia objetiva. Examinaremos a continuación estas nociones de lo pecaminoso y lo virtuoso.

20. La primera sugerencia que naturalmente se presenta es que un acto es subjetivamente justo cuando el agente juzga que es objetivamente justo, y subjetivamente injusto cuando lo juzga objetivamente injusto. No quiero decir con ello que un acto sea subjetivamente justo cuando el agente juzgue que es el que probablemente ten-

drá mejores resultados entre todos los posibles; pues el agente puede no aceptar la anterior acepción de la rectitud objetiva. Quiero decir simplemente que se trata de un acto que ha merecido el juicio de aprobación. Se puede juzgar que un acto es justo sin juzgar que sus consecuencias serán probablemente las mejores posibles; solamente afirmo que cuando se juzga *con verdad* que un acto es justo, entonces sus consecuencias probablemente serán las mejores posibles. Pero el juicio acerca de lo que es objetivamente justo puede ser erróneo, no solamente por una incorrecta estimación de las consecuencias probables, o por no haberse pensado en un acto que había de ser tenido en cuenta, sino también por una incorrecta teoría acerca de lo que constituye la justicia objetiva. Dicho de otro modo, mi definición de la justicia objetiva no se debe entender como un análisis del significado de la palabra, sino como una característica que de hecho tienen todas las acciones objetivamente justas y no las demás.

Consideraremos, pues, la idea de que un acto es moral cuando el agente lo aprueba, e inmoral cuando lo desaprueba; al usar *moral* se significa *subjetivamente justo,* y al usar *inmoral* se significa *subjetivamente injusto.* Esta idea, por supuesto, necesita muchas modificaciones. En primer lugar, frecuentemente solemos considerar inmoral el aprobar determinadas cosas y desaprobar otras, a menos que circunstancias especiales excusen esa aprobación o desaprobación. En se-

gundo lugar, los actos no meditados, en los que no hay juicio ni de aprobación ni de desaprobación, son a menudo morales o inmorales. Por estas razones, puede considerarse que la definición sugerida es inapropiada.

21. La doctrina según la cual un acto nunca es inmoral cuando el agente lo considera justo tiene el inconveniente (o la ventaja) de que excusa casi todos los actos que corrientemente se condenarían. Muy pocas personas hacen deliberadamente lo que en un momento determinado consideran injusto; generalmente razonan primero para sí hasta llegar a una creencia según la cual el acto en cuestión es justo. Deciden que es obligación suya dar tal o cual lección, que sus derechos han sido vulnerados tan gravemente que no vengarse sería una incitación a la injusticia, que sin una entrega moderada al placer el carácter no puede desarrollarse, etc. Pero no por ello dejamos de censurarles por sus acciones. Naturalmente, puede argüirse que una creencia producida por un auto-engaño no es una creencia auténtica, y que la gente que inventa tales excusas para sí siempre sabe que la verdad es distinta. Hasta cierto punto, esto es indudablemente verdadero; pero no creo que lo sea siempre. Hay, sin embargo, otros casos de juicio equivocado acerca de lo que es justo, en los que el juicio es ciertamente auténtico y en los que a pesar de todo condenamos al agente. Hay también casos de atolondramiento, en los que la persona toma en cuenta las consecuencias que el acto ten-

drá para ella pero omite considerar las que tendrá para los demás. En estos casos, el agente juzgará correcta y honestamente a partir de todos los datos que recuerde; pero sería mejor persona si recordara más datos. Muchas de las acciones que corrientemente se condenan como egoístas caen probablemente bajo este rótulo. De ahí que debamos admitir que un acto puede ser inmoral incluso aunque el agente juzgue muy auténticamente que es justo.

Los actos irreflexivos, por otra parte, en los que no hay juicio acerca de si son justos o injustos, con frecuencia se alaban o condenan. Los actos de generosidad, por ejemplo, son más admirados cuando son impulsivos que cuando resultan de la reflexión. No puedo encontrar ejemplo alguno de un acto que sea más condenable cuando es impulsivo que cuando es deliberado; pero no hay duda de que se condenan muchos actos impulsivos, por ejemplo cuando provienen de un impulso de malicia o de crueldad.

22. En todos estos casos en los que falta la reflexión, así como en los de reflexión inapropiada, puede decirse que la condena no recae propiamente sobre el acto, sino más bien sobre el carácter revelado por el acto; o, si se trata de varios actos, sobre los actos de deliberación previos a través de los cuales se ha producido el carácter que ha tenido como resultado el acto presente. Los casos de auto-engaño serían entonces dejados a un lado sobre la base de que quien se engaña a sí mismo nunca cree realmente lo

que desea creer. Podríamos conservar en este caso nuestra definición original de que un acto moral es el que el agente considera justo, mientras que el acto inmoral es el que el agente considera injusto. Pero no creo que esto esté de acuerdo con lo que mucha gente piensa en realidad. Creo más bien que el acto moral debería ser definido como un acto que el agente habría juzgado justo si hubiera considerado la cuestión sinceramente y con el debido cuidado; es decir, si hubiera examinado los datos desplegados ante él con el objetivo de descubrir lo que es justo, y no para demostrar que determinada actuación es justa. Si un acto carece de importancia y al mismo tiempo no es claramente menos justo que alguna alternativa obvia, no lo consideraremos moral ni inmoral, pues en tal caso no merece una consideración cuidadosa. El grado de cuidado que merece una decisión depende de su importancia y de su dificultad; en el caso de un estadista que propugna una nueva política, por ejemplo, a veces pueden ser necesarios años de deliberación para poder excusarle de la acusación de ligereza. Pero en el caso de actos menos importantes, generalmente es justo decidir, incluso, cuando la posterior reflexión puede mostrar que la decisión actual es errónea. Hay, por tanto, un cierto grado de reflexión apropiado para los diversos actos; al mismo tiempo, algunos actos justos son mejores cuando proceden de un impulso (aunque son de tal género que la reflexión los aprobaría). Consiguientemente, podemos decir que un acto es

moral cuando se trata de un acto que el agente juzgaría justo tras el grado apropiado de reflexión sincera, o, en el caso de los actos que son mejores si son irreflexivos, tras el grado y tipo de reflexión necesaria para formar una primera opinión. Un acto es inmoral cuando el agente lo juzgaría injusto tras el grado de reflexión apropiada. No es moral ni inmoral cuando carece de importancia y cuando un pequeño grado de reflexión no basta para mostrar si es justo o injusto.

23. Podemos resumir ahora nuestro examen sobre lo justo y lo injusto. Cuando un hombre se pregunta: «¿Qué debo hacer?», se pregunta cuál es la conducta *justa* en sentido objetivo. No pregunta: «¿Qué debería hacer una persona que sostuviera mis opiniones acerca de lo que debe hacer una persona?»; pues sus opiniones acerca de lo que debe hacer una persona constituirán su respuesta a la cuestión «¿Qué debo hacer?» Pero el observador, que cree que el hombre ha respondido equivocadamente a esta cuestión, puede, sin embargo, sostener que, al actuar según su respuesta, actuaba justamente en un segundo sentido, subjetivo. Llamamos acción *moral* a este segundo tipo de acción justa. Afirmamos que una acción es *moral* cuando el agente la juzgaría *justa* tras un grado apropiado de reflexión sincera, o tras un pequeño grado de reflexión en el caso de acciones que son mejores cuando son irreflexivas; el grado de reflexión-apropiado depende de la dificultad y la importancia de la

decisión. Y afirmamos que una acción es *justa* cuando, entre todas las acciones posibles, es la que probablemente tendrá mejores resultados. *Justo* tiene muchos otros significados, pero me parece que éstos son los que se necesitan para responder a las preguntas: «¿Qué debo hacer?» y «¿Qué actos son inmorales?»

4. Determinismo y moral

24. La importancia para la ética de la cuestión de la libertad de la voluntad es un tema sobre el que se ha suscitado casi tanta diversidad de opiniones como sobre el de la libertad de la voluntad misma. Los partidarios de la libertad de la voluntad han afirmado que su negación supone la negación del mérito y el demérito; y que, con la negación de éstos, la ética se derrumba. Se han argüido, en el otro bando, que a menos que podamos prever, siquiera parcialmente, las consecuencias de nuestras acciones, es imposible saber qué camino debemos emprender en determinadas circunstancias; y que si no es posible predecir en cierto grado las acciones de los demás hombres, la previsión requerida por la acción racional se convierte en imposible. En las siguientes líneas, no me propongo entrar en la controversia acerca de la libertad de la voluntad. Las razones favorables al determinismo me parecen abrumadoras, y me contentaré con una breve indicación de las mismas. La cuestión de que me ocupo no es la de la libertad de la vo-

luntad misma, sino la cuestión de saber cómo la moral se ve afectada por el determinismo presupuesto, si es que lo es de alguna manera.

Al examinar esta cuestión, como en la mayoría de los problemas de la ética, el moralista que carece de formación filosófica equivoca, a mi juicio, el camino y se ve envuelto en complicaciones innecesarias al suponer que, respecto de la conducta, lo justo y lo injusto son las concepciones últimas de la ética, en vez de lo bueno y lo malo; y ello tanto para los *efectos* de la conducta como para otras cuestiones. Los términos *bueno* y *malo* se usan tanto para el tipo de conducta que es *justa* o *injusta* como para el tipo de efectos que pueden esperarse de la conducta justa e injusta, respectivamente. Hablamos de un *buen* cuadro, de una *buena* comida, etc., y también de una *buena* acción. Pero hay una gran diferencia entre estos dos significados de *bueno*. Hablando de manera aproximativa, una *buena* acción es aquélla cuyos efectos son *buenos* en el otro sentido. Manejar dos significados para una sola palabra produce confusión, y por ello hemos acordado en la sección anterior emplear acción *justa* en vez de acción *buena*. Para decidir si una acción es *justa* es necesario, como hemos visto, considerar sus probables efectos. Si los efectos probables son, en conjunto, mejores que los de cualquier otra acción posible bajo las circunstancias dadas, entonces la acción es *justa*. Las cosas buenas son cosas que, por sí mismas e independientemente de sus efectos, debemos desear ver en existencia:

podemos suponer que son cosas que le hicieron pensar al Creador que valía la pena crear el mundo. No pretendo negar que la conducta justa figure entre las cosas que son buenas por sí mismas; pero si es así, su bondad intrínseca depende de la bondad de las cosas que esa conducta trata de producir, como el amor o la felicidad. Por tanto, la justicia de la conducta no es el concepto fundamental sobre el que se construye la ética. El concepto elemental es la bondad o la maldad intrínsecas.

Como resultado de nuestros análisis en la sección anterior, daré por supuesto las definiciones siguientes: La acción *objetivamente justa,* en cualesquiera circunstancias, es la que, si se toman en consideración todos los datos disponibles, nos proporciona la mayor expectativa de efectos buenos probables, o la menor expectativa de efectos malos probables. La acción *subjetivamente justa* o *moral* es la que sería considerada objetivamente justa por el agente si dedicara a la cuestión un grado apropiado de reflexión sincera; o, en el caso de acciones que deben ser impulsivas, un grado mínimo de reflexión. El grado de reflexión apropiado depende de la importancia de la acción y de la dificultad de la decisión. Un acto no es moral ni inmoral cuando carece de importancia; y un pequeño grado de reflexión no bastaría para mostrar si el acto es justo o injusto. Tras estos preliminares, podemos pasar al examen de la cuestión principal.

25. El principio de causalidad —que todo

acontecimiento está determinado por acontecimientos anteriores y puede (teóricamente) ser predicho cuando se conocen suficientes acontecimientos anteriores— parece aplicarse tanto a las acciones humanas como a los demás acontecimientos. No cabe decir que su aplicación a las acciones humanas, o a otros fenómenos, esté enteramente fuera de duda; pero la puesta en duda del principio de causalidad debe ser tan fundamental que implique a toda la ciencia, a todo el conocimiento cotidiano y a todo o casi todo lo que creemos sobre el mundo real. Si se duda de la causalidad, la moral se derrumba, puesto que una acción justa, como hemos visto, es aquella cuyos probables efectos son los mejores posibles; de modo que las valoraciones de justo e injusto presuponen necesariamente que nuestras acciones pueden tener efectos y, consiguientemente, que rige la ley de causalidad. En favor de la opinión de que son sólo las acciones humanas las que no son efectos de causas no parece haber más base que el sentido de la espontaneidad Pero el sentido de espontaneidad solamente afirma que podemos hacer lo que elegimos, y que elegimos lo que queremos, cosa que ningún determinista niega; no es posible afirmar que nuestra elección sea independiente de toda motivación [4], y en realidad la introspección tiende a mostrar lo contrario. Los partidarios de la libertad de la voluntad [5] dicen que el determinismo destruye la moral, puesto que muestra que todas nuestras acciones son inevitables y que, consi-

guientemente, no merecen ni aplauso ni crítica. Examinemos si —y hasta qué punto— es cierto.

26. La parte de la ética que se ocupa, no ya de la conducta, sino del significado de bien y mal y de las cosas que son intrínsecamente buenas o malas es absolutamente independiente de la libertad de la voluntad. La causalidad pertenece a la descripción del mundo existente; y sabemos que no es posible inferir lo que es bueno de lo que existe. Consiguientemente, el que la causalidad rija siempre, a veces o nunca es algo totalmente irrelevante en la consideración de bienes y males intrínsecos. Sin embargo, cuando llegamos a la conducta y a la noción de *deber,* no podemos estar seguros de que el determinismo no introduzca diferencia alguna. Vimos ya que la acción objetivamente justa puede ser definida como la que, entre todas las que son *posibles* en las circunstancias dadas, en conjunto producirá probablemente las mejores consecuencias. Consiguientemente, la acción objetivamente justa ha de ser, en cierto sentido, *posible.* Pero si el determinismo es cierto, hay un sentido en el cual ninguna acción es posible, salvo la realmente realizada. De ahí que, si los dos sentidos de posibilidad son lo mismo, la acción realmente realizada es siempre objetivamente justa, pues es la única acción posible y, por tanto, no hay ninguna otra acción posible que pueda tener mejores resultados. Surge aquí, me parece, una dificultad real. Sin embargo, consideremos los diver-

sos tipos de posibilidad que pueden ser estudiados.

Para que un acto pueda ser un acto *posible,* tiene que ser físicamente posible su realización, tiene que ser posible pensar en él y tiene que ser posible elegir pensar en él. La posibilidad física, para empezar por ella, es obviamente necesaria. Hay circunstancias en que yo podría hacer mucho bien yendo de Oxford a Londres en cinco minutos; pero dejar de hacerlo no puede ser calificado de imprudente, o de culposo, o de acto objetivamente injusto. Podemos definir un acto como físicamente posible cuando puede producirse si queremos. Los actos en que no se cumpla esta condición no se tendrán en cuenta al estimar la justicia o injusticia.

27. Juzgar si un acto es posible de pensar es más difícil; pero ciertamente tomamos el asunto en consideración al juzgar lo que un hombre debe hacer. No hay imposibilidad *física* de emplear los ratos libres para escribir poemas líricos en vez de alguna otra cosa; sin duda éste sería un empleo más útil que el que mucha gente suele dar a sus ratos libres. Pero no censuramos a la gente por no escribir poemas líricos, a menos que se trate de personas que, como Fitz Gerald, advertimos que podían haberlos escrito. Y no solamente no la condenamos, sino que estimamos que su acción puede ser objetiva y subjetivamente justa si es la más prudente que *ellos* podían haber pensado. Pero lo que *podían* haber pensado no es lo mismo que lo que *pensaron.* Si

imaginamos a un hombre que en un incendio o en un naufragio experimenta tanto pánico que no piensa ni por un momento en ayudar a otras personas, no afirmamos por ello que actúe justamente al pensar sólo en sí mismo. De ahí que en cierto sentido (aunque no esté muy claro en cuál) se considere que algunos tipos de acción en los que un hombre no piensa son en realidad pensables, por él, aunque otros son admitidamente impensables.

Así, hay un sentido en el que tiene que ser posible pensar en una acción, si mantenemos que es objetivamente injusto no realizar esa acción. Existe también, si el determinismo es verdad, un sentido en el que no es posible pensar en otra acción que en la que pensamos. Pero es dudoso que los dos sentidos de posibilidad sean lo mismo. Un hombre que advierte que su casa está en llamas puede correr presa de pánico sin pensar en avisar a los demás inquilinos; pero *sentimos,* acertada o equivocadamente, que le resultaba posible pensar en dar el aviso, en un sentido distinto de la imposibilidad que tiene una persona prosaica de concebir un poema lírico. Puede ser que nos equivoquemos al advertir esta diferencia, y que lo que realmente distinga a los dos casos sea su dependencia de las decisiones anteriores. Es decir, podemos admitir que ninguna otra elección entre las alternativas pensadas en otro momento habría convertido a un hombre corriente en un buen poeta lírico; pero también que la mayoría de los hombres, eligiendo apro-

piadamente entre alternativas realmente pensadas, pueden adquirir el tipo de carácter que les conducirá a acordarse de sus vecinos en caso de incendio. Y si un hombre se consagra a una ocupación útil cuya consecuencia natural sea destrozar sus nervios, podemos sostener que ello excusa su pánico en un caso de aprieto. Al llegar a este punto, parecería que nuestro juicio puede depender realmente de la idea que tengamos de la libertad de la voluntad; pues el que cree en la libertad de la voluntad no puede aceptar semejante excusa.

Si tratamos de formular la diferencia que advertimos entre el caso de los poemas líricos y el del incendio, parece que se llega a lo siguiente: no podemos considerar que un acto es objetivamente injusto cuando para pensar un acto mejor hubiera sido necesario lo que reconocemos como una aptitud especial y cuando creemos que el agente no posee semejante aptitud. Pero esta distinción parece implicar que no existe una aptitud especial para esta o aquella virtud, opinión que no creo que pueda mantenerse. La aptitud para la generosidad o para la benevolencia puede ser una dote tan natural como la aptitud para la poesía; y la aptitud para la poesía puede ser tan mejorada por la práctica como la aptitud para la generosidad o la benevolencia. Parecería así que no hay un sentido en el que fuera posible pensar en acciones en las que de hecho no pensamos, e imposible pensar otras, como no sea el sentido de que las que consideramos posibles habrían po-

dido ser pensadas si en alguna ocasión anterior se hubiera hecho una elección diferente entre las alternativas realmente consideradas. Modificaremos por tanto nuestra definición anterior de la acción objetivamente justa diciendo que es la acción probablemente más beneficiosa entre las que se le ocurren al agente en el momento de la elección. Pero sostendremos que, en determinados casos, el hecho de que no se le ocurra una alternativa más beneficiosa es una prueba de una mala elección en alguna ocasión anterior.

28. Pero puesto que las ocasiones de elección se suscitan frecuentemente, y puesto que ciertamente hay un sentido en el que es posible elegir entre cierto número de las acciones diferentes en las que pensamos, todavía podemos distinguir algunas acciones como justas y algunas como injustas. Nuestras definiciones anteriores de las acciones objetivamente justas y de las acciones morales se mantienen todavía; con la modificación de que, entre las acciones físicamente posibles, sólo deben considerarse como posibles *las que realmente pensamos*. Cuando se presentan varias acciones alternativas, lo cierto es que podemos hacer lo que elegimos y elegir lo que queremos. En este sentido, todas las alternativas son posibles. Lo que el determinismo afirma es que nuestra voluntad para elegir esta o aquella alternativa es consecuencia de los antecedentes; pero esto no impide que nuestra voluntad sea, a su vez, causa de otros efectos. Y el sentido en el cual son posibles diferentes decisiones parece su-

ficiente para distinguir unas acciones como justas y otras como injustas, unas como morales y otras como inmorales.

Relacionado con éste hay otro sentido en el que, cuando deliberamos, cualquier decisión es posible. El hecho de que juzguemos una dirección de actuación objetivamente justa, puede ser la causa de que la elijamos. Así, antes de que hayamos decidido cuál de dos acciones consideramos justa, cualquiera de las dos es posible, en el sentido de que una u otra resultará de nuestra decisión de lo que consideramos justo. Este sentido de posibilidad es importante para el moralista e ilustra el hecho de que el determinismo no hace inútil la deliberación moral.

29. El determinismo, por consiguiente, no anula la distinción entre lo justo y lo injusto; y antes vimos que tampoco puede anular la distinción entre bien y mal; aún podemos considerar que ciertas personas son mejores que otras, y que determinadas acciones son más justas que otras. Sin embargo, se afirma que la alabanza, la condena y la responsabilidad quedan anuladas por el determinismo. Cuando un demente comete lo que un hombre sano calificaría de crimen, no le condenamos; en parte, porque no puede enjuiciar correctamente sus consecuencias, pero en parte también porque advertimos que no podía actuar de otro modo; si todos los hombres estuvieran en la situación del demente, parecería que todos deberían escapar a la condena. Sin embargo, creo que la cuestión de la elección decide realmente

lo elogiable y lo condenable. El demente, según creo (excluyendo el caso de un juicio erróneo acerca de las consecuencias), no puede elegir entre acciones diferentes, pues se ve empujado por un impulso ciego. Por el contrario, el hombre sano que, por ejemplo, comete un asesinato, ha elegido, en el momento de cometerlo o en algún momento anterior, la peor de dos o más alternativas que se ha planteado, y por eso le condenamos. Es cierto que los dos casos tienen puntos de contacto, y que el demente puede ser condenado si se ha convertido en demente a consecuencia de una viciosa tolerancia para consigo mismo. Es correcto no distinguir demasiado tajantemente entre los dos casos, pues ya sabemos lo difícil que a menudo resulta en la práctica decidir si una persona es lo que se llama «responsable de sus actos». Basta con que haya una distinción y con que ésta pueda aplicarse fácilmente en la mayoría de los casos, aunque en casos marginales se produzcan dificultades. Por tanto, elogiamos, censuramos y atribuimos responsabilidad cuando un hombre con capacidad de elegir ha elegido injustamente; y ese sentido de elogio o condena no queda anulado por el determinismo.

30. El determinismo, por tanto, no se interfiere en modo alguno con la moral. Por el contrario, vale la pena señalar que la libertad de la voluntad se interferiría más seriamente si alguien creyera realmente en ella. En realidad, la gente no cree nunca que las acciones de los demás no estén determinadas por motivos, por mucho que

ellos mismos se consideren libres. La Guía de Ferrocarriles está formada enteramente por predicciones acerca de las acciones de los maquinistas; pero nadie pone en duda la Guía de Ferrocarriles sobre la base de que las voliciones de los maquinistas no estén gobernadas por motivos. Si creyésemos realmente que las acciones de los demás carecen de causas, nunca trataríamos de influir sobre ellas, pues tal influencia solamente puede tener resultados si sabemos, más o menos, qué causas producirán las acciones que deseamos. Si nunca pudiéramos tratar de influir en las acciones de los demás, nadie trataría de ser elegido diputado, ni de pedir a una mujer que se casara con él: argumentar, exhortar y mandar serían gastar saliva en balde. Casi todas las acciones de las que se ocupa la moralidad se convertirían en irracionales; la acción racional quedaría totalmente excluida del intento de influir en las voliciones de otras personas; y lo justo y lo injusto se interferirían en una forma que el determinismo, ciertamente, no hace. Gran parte de la moralidad depende absolutamente de la presuposición de que las voliciones tienen causas, y esta presuposición no destruye nada de la moral.

Es verdad que la mayoría de la gente no defiende la doctrina de la libertad de la voluntad en una forma tan extrema como aquélla contra la cual hemos estado argumentando. Mantendrían que la gran mayoría de las acciones de los hombres tienen causas, pero que algunas —digamos

que el uno por ciento— son afirmaciones de la voluntad espontánea y carentes de causa. Si se adopta esta opinión, a menos que podamos determinar ese uno por ciento de voliciones sin causa, toda inferencia acerca de las acciones humanas se verá infectada por lo que podríamos llamar un uno por ciento de duda. Se debería admitir que esto no tiene mucha importancia en la práctica porque, por otras razones, siempre habrá al menos el uno por ciento de duda en las predicciones acerca de las acciones humanas. Pero desde el punto de vista teórico hay una gran diferencia: el tipo de duda que debe ser admitido en cualquier caso es de una índole susceptible de disminución indefinida, mientras que el tipo de duda derivado de la posible intervención de la libertad de la voluntad es absoluto y último. Consiguientemente, en la medida en que se introduce la posibilidad de voliciones no causadas, se siguen todas las consecuencias anteriormente señaladas; y en la medida en que no es así, el determinismo sigue en pie. Así, el uno por ciento de libertad de la voluntad tiene el uno por ciento de recusabilidad de la absoluta libertad de la voluntad, y también sólo el uno por ciento de sus consecuencias éticas.

De hecho, sin embargo, nadie mantiene realmente que los actos justos no sean causados. Sería una paradoja monstruosa decir que la decisión de un hombre no debe estar influida por sus creencias acerca de lo que son sus obligaciones; empero, si se permite decidir sobre un acto

porque cree que es obligación suya, su decisión tiene un motivo, es decir, una causa, y no es libre en el único sentido en que el determinista puede negar la libertad. Parece, por consiguiente, que las objeciones al determinismo son atribuibles principalmente a un error acerca de su significado. Y de ahí, finalmente, que no sea el determinismo sino la libertad de la voluntad lo que tiene consecuencias subversivas. Por lo tanto, no hay que lamentar que las razones favorables al determinismo sean tan abrumadoramente sólidas.

5. El egoísmo

31. Examinaremos a continuación una objeción a la idea de que la rectitud objetiva de una acción consiste en producir probablemente en general las mejores consecuencias. Esta objeción es el egoísmo, es decir, la tesis de que la primera obligación de un hombre es una obligación para consigo mismo y que es más imperioso garantizar su propio bien que el bien de los demás. Son prolongaciones de esta idea que los intereses de la propia familia son preferibles a los de los extraños, los del país propio a los de los extranjeros, y los de los amigos a los de los enemigos. Todas estas opiniones tienen en común la creencia de que, independientemente de su viabilidad, los fines que un hombre debe tratar de alcanzar son diferentes de los que deben perseguir los demás.

El egoísmo tiene varios significados diferentes.

Puede significar que todo hombre está psicológicamente constreñido a procurar exclusivamente su propio bien; puede significar que todo hombre alcanzará en conjunto el mejor resultado persiguiendo su propio bien; puede significar que el bien propio es lo único que un hombre debe considerar como bueno; y puede significar, por último, que no hay un bien general para todos, sino sólo bienes individuales, y que a cada hombre sólo le atañe lo que es bueno para él. Todos estos significados presuponen que sabemos lo que se entiende por «*mi* bien»; pero este concepto no es fácil de definir con claridad. Consiguientemente, empezaré considerando lo que es susceptible de significar.

32. «Mi bien» es una expresión susceptible de muchos significados distintos. Puede significar todo bien que yo desee, independientemente de que tenga o no una relación especial conmigo. O puede significar también mi placer, o cualquier estado de espíritu mío que sea bueno. También puede incluir el honor y el respeto de los demás, o algo que es un bien y que tiene alguna relación conmigo en virtud de la cual puede ser considerado *mío.* Los dos significados de que nos ocuparemos son: 1) todo bien que yo desee; 2) todo bien que tiene conmigo alguna relación distinta de que yo lo desee, y que no la tiene para los demás, del tipo que lo hace *mío,* como mi placer, mi reputación, mi saber, mi virtud, etc...

La teoría de que todo hombre está psicológicamente constreñido a perseguir exclusivamente

su propio bien está en contradicción, me parece, con lo que sabemos de la naturaleza humana, a menos que «mi bien» se tome en el sentido de «algo que deseo»; pero incluso así no perseguiré necesariamente con más fuerza lo que deseo. Lo importante es que lo que yo desee no tenga necesariamente una relación conmigo como la que tendría un bien mío en el segundo de los sentidos anteriormente mencionados. De este punto nos ocuparemos ahora.

Si «mi bien» significa un bien que es mío en sentido diferente de que yo lo desee, entonces creo que puede mostrarse que «mi bien» no es en absoluto el único objeto de mis acciones. En las ideas de la gente sobre esta cuestión hay una confusión corriente, y es la siguiente: si deseo algo, alcanzarlo me dará más o menos placer, y no alcanzarlo me proporcionará más o menos dolor; de ahí se infiere que deseo algo por el placer y no por sí mismo. Pero esto sería empezar la casa por el tejado. El placer que obtenemos de las cosas depende generalmente de que hemos tenido un deseo que éstas satisfacen; los placeres del comer y del beber, por ejemplo, dependen del hambre y la sed. Ahora bien, examinemos el caso del placer que proporciona a la gente la victoria del bando propio en una disputa. Otras personas obtendrían precisamente el mismo placer de la victoria del bando opuesto. En los dos casos, no podemos decir que la gente desee solamente el placer. Se desea toda clase de cosas, y los placeres proceden de los deseos mu-

cho más a menudo que los deseos de los placeres. Así, el mero hecho de que un hombre obtenga algún placer en la realización de su objetivo no es razón para afirmar que su deseo se centra en sí mismo.

33. Tales argumentos son necesarios para refutar a quienes mantienen que es un *a priori* obvio que todo hombre debe perseguir siempre exclusivamente su propio bien. Como ocurre a menudo con las refutaciones de teorías apriorista, la discusión sobre si debe tener prioridad el deseo o el placer esperado de su satisfacción tiene cierto aire de bizantinismo. Dejemos estas cuestiones y consideremos si, en realidad, las acciones de la gente son explicables a partir de hipótesis egoístas. Los ejemplos más patentes en sentido contrario son, naturalmente, los casos de autosacrificio: de los hombres por su patria, por ejemplo, o de los padres por sus hijos. Pero estos ejemplos son tan claros que la teoría egoísta tiene ya una respuesta: mantendría que, en estos casos, quien hace un sacrificio no sería feliz si no lo realiza, que desea el aplauso de los hombres o de su conciencia, que en el momento del sacrificio experimenta una exaltación que satisface su más elevado ego, etc., etc... Examinemos estos argumentos. Se dice que la persona en cuestión no sería feliz si no se hubiera sacrificado. Frecuentemente esto es de hecho falso, pero podemos admitirlo. ¿Por qué no sería feliz? Porque los demás pensarían menos bien de ella, o porque sentiría remordimientos de conciencia, o porque

deseaba auténticamente el objeto a alcanzar mediante el sacrificio y no puede ser feliz sin él. En el último caso se admite que tiene un deseo no centrado en sí; el supuesto efecto sobre su felicidad se debe al deseo y de otro modo no existiría, de forma que ese supuesto efecto sobre la felicidad no puede dar razón del deseo. Pero si la gente puede desear cosas ajenas a su ego, entonces estos deseos, como otros, pueden determinar la acción; y resulta así posible perseguir un objeto que no es «mi» bien en ningún sentido, salvo en que lo deseo y lo persigo. Así, en todos los casos de autosacrificio, quienes defiendan la teoría egoísta tendrán que mantener que el fin externo conseguido mediante el auto-sacrificio no se desea. Cuando un soldado sacrifica su vida no desea la victoria de su país, etc. Esto es ya bastante descabellado y bastante contrario a los simples hechos; pero no es suficiente. Presuponiendo que tal fuera el caso, supongamos que el autosacrificio no es dictado por el deseo de un fin externo sino por el temor a la desaprobación de los demás. De ser así, no habría auto-sacrificio si nadie pudiera tener noticia de su falta de realización. Un hombre que viera ahogarse a otro no trataría de salvarle si estuviera seguro de que nadie podría verle arrojarse al agua. También esto es completamente contrario a los hechos. Puede decirse que tanto el deseo de aprobación como el temor a la desaprobación deben tenerse en cuenta; y que un hombre puede estar seguro de obtener aprobación mediante un alarde prudente de

sus actos. Pero hay hombres que hacen sacrificios universalmente desaprobados, por ejemplo al mantener opiniones impopulares; y muchos han hecho sacrificios cuya parte esencial era que no deberían ser mencionados. De ahí que el defensor del egoísmo psicológico se vea empujado a retroceder hasta la aprobación de la conciencia como motivo para los actos de auto-sacrificio. Pero realmente es imposible creer que todos los que se niegan a sí mismos estén tan faltos de previsión racional como esta teoría implica. Los remordimientos de conciencia son para mucha gente un dolor muy tolerable, y la práctica de obrar injustamente los disminuye rápidamente. Y si el acto de auto-negación implica perder la vida, el rapto de auto-aprobación, que se supone que el hombre virtuoso busca, ha de ser en todo caso muy breve. Concluiré diciendo que la psicología del egoísmo es solamente el producto de las exigencias de una teoría errónea, y que no está de acuerdo con los hechos de la naturaleza humana observable.

Así, cuando consideramos los deseos y las acciones humanas sin teorías preconcebidas, está claro que la mayoría de ellos son objetivos y carentes de referencia directa al ego. Si «mi bien» significa un objeto que me pertenece en el sentido de que es un estado de mi espíritu, o un conjunto del cual ese estado es parte, o lo que otros piensan de mí, entonces es falso que solamente pueda desear o procurar mi propio bien. El único sentido en que la teoría es cierta es cuando «mi bien» no se entiende como «lo que yo deseo»; pero lo

que deseo no necesita tener más relación conmigo que la de que lo deseo. Así, no es cierta la doctrina de que los hombres, de hecho, solamente desean o persiguen bienes especialmente referidos a sí mismos excepto si la relación es la de ser objetos deseados o perseguidos.

34. La siguiente forma de egoísmo a considerar es la doctrina de que todo hombre servirá mejor al bien general procurando su propio bien. Esta doctrina tiene un agradable olor dieciochesco: sugiere buenos ingresos, buena digestión y una envidiable limitación de la simpatía. Podemos admitir de inmediato que sería verdadera en un mundo bien ordenado, e incluso que se hace progresivamente más verdadera a medida que la sociedad se organiza mejor, puesto que las recompensas irán cada vez más unidas a las acciones útiles. Y en la medida en que el bien propio de un hombre está más bajo su control que bajo el de los demás, sus acciones le preocuparán justamente más que las de los demás. Por la misma razón se preocupará más del bien de su familia que del bien de las personas con quienes tiene menos que ver; y más del bien de su país que del bien de los países extranjeros. Pero el alcance de estas consideraciones es estrictamente limitado, y todo el mundo puede encontrar fácilmente en su propia experiencia casos en los que el bien general ha sido servido por lo que en cierta medida parece ser un auto-sacrificio. Si es necesario explicar tales casos, hay que modificar la concepción de «mi propio bien» de un modo que arruina el sig-

nificado de la doctrina que estamos considerando. Puede decirse, por ejemplo, que una vida virtuosa es el mayor de los bienes. Se seguirá, entonces, que quien lleva una vida virtuosa se asegura para sí el mayor de los bienes. Pero si la doctrina significa afirmar, como lo hace corrientemente, que los deseos centrados en el propio sujeto, si son prudentes y sabios, bastan para producir la conducta más útil, entonces puede formularse una refutación a partir de la experiencia común o de cualquier brillante ejemplo de mérito público. Los reformadores son casi siempre hombres que desean fuertemente cosas en nada relacionadas con ellos; y en realidad esta característica es común a todos los que no tienen un espíritu mezquino Creo que la plausibilidad de la doctrina depende, como en el caso del egoísmo psicológico, de que considera todo objeto que yo deseo como *mi* bien, y de que supone que este bien debe ser mío en algún sentido distinto de que lo desee.

35. La doctrina de que mi bien es la única cosa que debo considerar buena solamente puede ser mantenida lógicamente por quienes afirmen que yo debo creer lo que es falso. Pues si acierto al pensar que mi bien es el único bien, entonces todos los demás se equivocan, a menos que admitan que es mi bien, y no el suyo, el único bien. Sin embargo, difícilmente puedo esperar que los demás estén dispuestos a admitir esto.

Pero lo que se quiere decir realmente es, por regla general, que no existe en absoluto el bien general. Esta doctrina no puede ser refutada ló-

gicamente, a menos que se descubra en quienes lo mantienen una opinión que implique lo contrario. Si alguien afirmara que el color no existe, por ejemplo, no podríamos refutar su posición, siempre que fuera cuidadoso al considerar sus implicaciones. En realidad, sin embargo, todo el mundo mantiene opiniones que implican un bien general. Todo el mundo juzga que determinados tipos de comunidades son mejores que otros; y la mayoría de las personas que afirman que cuando dicen que algo es bueno quieren decir simplemente que lo desean, admitirían que es mejor satisfacer los deseos de dos personas que los de una sola. De este modo mucha gente deja de mantener la doctrina de que no hay un concepto como el de *bien;* si tal concepto existe, entonces el bien no es bien *para mí* o *para ti,* sino simplemente bien. Negar que exista el bien en sentido impersonal, por consiguiente, solamente les resulta posibles a quienes se complacen en carecer de ética.

36. Es posible afirmar que, aunque existe el bien general y aunque éste no siempre se sirve mejor persiguiendo mi propio bien, sin embargo, es siempre justo perseguir mi propio bien exclusivamente. Esta doctrina no siempre se mantiene respecto de los individuos, pero en derecho internacional se defiende a menudo respecto de las naciones. Muchos ingleses y muchos alemanes admitirían que para un estadista inglés es justo procurar exclusivamente el bien de Inglaterra, y para un alemán el bien de Alemania, incluso aun-

que tales bienes hayan de ser alcanzados infiriendo los mayores perjuicios a otra nación. Es difícil encontrar la base que semejante opinión puede tener. Si hay que procurar el bien, difícilmente es relevante quien va a disfrutar de él. Igualmente razonable sería que un hombre pasara los domingos pensando solamente en su propio bienestar durante los domingos siguientes, y los lunes en su bienestar durante los próximos lunes. En realidad parece que la doctrina no tiene más mérito que el de justificar actos de otro modo injustificables. En realidad, parece tan evidente que es mejor asegurar un bien mayor para A que un bien menor para B, que resulta difícil hallar un principio todavía más evidente para demostrarlo. Que A sea cualquier persona y que B sea yo no afecta a la cuestión, puesto que es irrelevante para la máxima general quiénes puedan ser A y B.

Si no es válida ninguna forma de egoísmo, entonces se sigue que un acto que debe ser realizado puede implicar un auto-sacrificio no compensado por algún bien personal adquirido mediante semejante acto. Sin embargo, la gente es tan reacia a admitir el auto-sacrificio como obligación última que a menudo defiende dogmas teológicos, en razón de que semejantes dogmas reconcilian el interés propio y la obligación. Debe observarse que tales reconciliaciones son, en todo caso, meramente externas; no muestra qué obligación *significa* procurar el interés propio, sino solamente que los actos que la obligan a dictar favorecen los propios intereses. Así, cuando se pretende que

hay razones lógicas que hacen imperiosas tales reconciliaciones, podemos replicar que la finalidad *lógica* a la que se apunta sólo puede ser asegurada mostrando que obligación *significa* lo mismo que interés propio. A veces se dice que las dos máximas «Se debe procurar producir el mayor bien posible» y «Se debe buscar el propio interés» son igualmente evidentes; y se supone que las dos son verdaderas en todas las circunstancias y en todos los mundos posibles. Pero si así fuera, un mundo en el que pudieran estar en conflicto el interés propio y el bien general no solamente sería inexistente sino también inconcebible; sin embargo, dista tanto ser inconcebible que mucha gente cree que el mundo real lo ejemplifica. De ahí que la idea de que la honestidad es la mejor política pueda ser un consuelo para un santo vacilante, pero no una solución para un lógico perplejo. Consiguientemente, la idea de que puede inferirse *lógicamente* un Dios bueno o una vida futura para eliminar el conflicto aparente entre interés propio y bien general es totalmente insostenible. Si fuera un rompecabezas lógico, podría ser eliminado mostrando que interés propio y bien general *significan* lo mismo, no mostrando que coinciden en la práctica. Pero si la anterior discusión ha sido cierta, no hay tal rompecabezas lógico: debemos procurar el bien general, y cuando éste se halla en conflicto con el interés propio, el interés propio debe ceder el paso.

6. Métodos de valoración de bienes y males

37. Para completar este juicio sobre la ética sería natural dar una lista de los principales bienes y males de los que tenemos experiencia. Sin embargo, no intentaré dar semejante lista porque creo que el lector es probablemente tan capaz como yo de juzgar lo que es bueno y lo que es malo. En esta sección sólo me propongo examinar la opinión de que nunca podemos saber lo que es bueno y lo que es malo, y sugerir métodos a emplear y falacias a evitar al considerar la bondad o la maldad intrínseca.

Hay un difundido escepticismo ético basado en la observación de las diferencias entre los hombres con respecto a las cuestiones éticas. Se dice que si A piensa que algo es bueno y B piensa otra cosa, no hay camino posible mediante el que uno pueda persuadir al otro de que se equivoca. A partir de ahí se concluye que todo el problema es, en realidad, una cuestión de gustos; y que cuando dos personas difieren en un juicio de valor resulta una pérdida de tiempo preguntarse cuál está en lo justo.

Sería absurdo negar que, en comparación con la ciencia física, la ética adolece en cierta medida del defecto que tales escépticos alegan. Ha de admitirse que, en último término, el juicio «esto es bueno» o «esto es malo» tiene que ser un juicio inmediato, que resulte simplemente de la consideración de la cosa estimada, y que no puede

ser demostrado por argumento alguno susceptible de atraer a quien ha emitido un juicio inmediato opuesto. Creo que también ha de admitirse que, incluso después de haber tomado todas las precauciones posibles contra el error, los juicios de valor inmediatos de la gente difieren todavía más o menos. Pero tales diferencias inmediatas me parecen la excepción: la mayoría de las diferencias reales son de una especie tal que pueden disminuir mediante el razonamiento, puesto que corrientemente la opinión mantenida es tal que o bien la opinión opuesta es demostrable o bien se cree que es falsamente demostrable. Esta segunda alternativa incluye todas las falsas creencias mantenidas por proceder de una teoría falsa; y estas creencias, aunque son a menudo directamente contrarias a lo que la inspección inmediata mostraría, suelen suponer un impedimento para tal inspección. Se trata de un fenómeno muy corriente. Pedro Pérez, que tiene fama de ingenioso, dice «pasadme la mostaza», y todos los comensales se mueren de risa. En la ética muchos juicios equivocados son de esta naturaleza.

38. Respecto de las cosas que son buenas o malas en sí mismas y no simplemente en razón de sus efectos, hay dos errores opuestos de este tipo que deben ser evitados; el uno es propio del filósofo y el otro del moralista. El filósofo, propenso a la construcción de un sistema, tiende a simplificar los hechos indebidamente, a darles una simetría ficticia y a enlazarlos de modo que todos ellos puedan ser deducidos de uno o dos princi-

pios generales. El moralista, por su parte, al ocuparse primariamente de la conducta, tiende a ser absorbido por los medios, a valorar más las acciones que los hombres deben realizar que los fines a los que estas acciones contribuyen. Este último error —pues en el plano teórico es un error— se nos impone tanto por las exigencias de la práctica que, fácilmente, podemos llegar a considerar los fines últimos de la vida mucho menos importantes que los objetivos próximos e inmediatos que, conscientemente, tratamos de alcanzar. Y de ahí que muchos moralistas omitirían de un paraíso imaginario gran parte de lo que valoran en este mundo, puesto que cosas como el esfuerzo y la auto-negación, el valor y la piedad, no tendrían lugar en él. El error del filósofo es menos corriente que el del moralista, porque el amor al sistema y la satisfacción intelectual de un edificio deductivo son más raros que el amor a la virtud. Pero, entre quienes escriben sobre ética, el error del filósofo se produce con más frecuencia que el otro porque tales autores figuran casi siempre entre los pocos hombres que sienten amor por el sistema. Kant tiene la mala distinción de haber reunido ambos errores en el mayor grado posible, puesto que afirma que no hay nada bueno salvo la voluntad virtuosa, tesis que simplifica el bien, tanto como cualquier filósofo podría desear y que confunde medios y fines tan completamente como podría recomendar cualquier moralista.

39. La falacia del moralista ilustra otro punto importante. Los juicios inmediatos que la ética

exige conciernen a bienes y males intrínsecos, no a la conducta justa e injusta. No pretendo negar que la gente tiene juicios inmediatos acerca de lo justo y lo injusto, ni que corrientemente es moral seguir en la acción esos juicios. Lo que quiero decir es que esos juicios no figuran entre los que la ética ha de aceptar sin prueba, siempre que (por sugerencias a partir de tales juicios o de otro modo) hayamos aceptado alguna relación general de la acción justa con las buenas consecuencias, tal como se propugnaba en la sección III. A partir de ahí, si sabemos lo que es bueno y malo, podemos descubrir lo que es justo o injusto; consiguientemente, respecto de lo justo y lo injusto, es innecesario basarse en la inspección inmediata, método al que hay que dar algún alcance, pero que debe emplearse tan poco como sea posible.

Creo que cuando se limita claramente la atención a lo bueno y lo malo, en contraposición a lo justo y lo injusto, se advierte que la cantidad de desacuerdo entre diferentes personas es muy inferior a la que puede pensarse a primera vista. Lo justo y lo injusto, por depender de las consecuencias, variarán en función de las circunstancias de los hombres; y serán ampliamente afectados, en particular, por las creencias de los hombres acerca de lo justo y lo injusto, puesto que muchos actos tendrían verosímilmente un efecto peor si se los considerara generalmente injustos que si se les considerara generalmente justos, mientras que en algunos actos ocurre lo contrario. (Por ejemplo, un hombre que, en circunstancias excepcionales, actúa

contrariamente a una norma moral admitida y generalmente verdadera, probablemente es más justo si cree ser injusto, pues en este caso su acción tenderá menos a debilitar la autoridad de la norma.) Por consiguiente, las diferencias respecto de las normas de acción justa no son una razón en favor del escepticismo, siempre que las normas diferentes rijan en sociedades diferentes. Sin embargo, estas diferencias son en la práctica un disolvente muy poderoso de las creencias éticas.

40. Sin embargo, hay que reconocer algunas diferencias acerca de lo que es bueno en sí mismo, incluso cuando se ha procurado con todo el cuidado posible considerar la cuestión en sí misma. Por ejemplo, la pena retributiva, como cosa opuesta a la pena disuasoria o reformadora, fue casi universalmente considerada buena hasta una época reciente, mientras que en nuestros días es generalmente condenada. El infierno sólo puede ser justificado si la pena retributiva es un bien, y parece que la decadencia de la creencia en el infierno se debe principalmente a un cambio de creencias sobre este punto.

Incluso cuando parece existir una diferencia respecto de los fines, esta diferencia se debe frecuentemente a alguna teoría de un lado o de otro, y no a la inspección inmediata. Así, en el caso del infierno, la gente puede razonar, consciente o inconscientemente, que la revelación muestra que Dios creó el infierno y que consiguientemente la pena retributiva tiene que ser buena; este argumento influye sin duda a muchas personas

que de otro modo sostendrían que la pena retributiva es un mal. Se trata, sin embargo, de una influencia que no introduce una diferencia auténtica en los juicios inmediatos acerca del bien y el mal intrínsecos; y, de hecho, creo que tales diferencias son muy raras.

41. Una fuente de diferencias aparentes es que algunos objetos que aisladamente son malos o indiferentes son ingredientes esenciales de algo que en conjunto es bueno, y que algunos objetos buenos o indiferentes son ingredientes esenciales de algo que en conjunto es malo. En estos casos juzgamos diferentemente según que consideremos el objeto aisladamente o como ingrediente de un conjunto más amplio. Para juzgar si algo es bueno en sí mismo, tenemos que preguntarnos cómo lo valoraríamos de existir de otro modo que como ingrediente de determinado conjunto que valoramos. Pero para juzgar si un objeto debe existir, tenemos que considerar si forma parte de algún todo que valoramos tanto que preferimos su existencia, con su parte posiblemente mala, a la inexistencia de los dos. Así, la compasión es un bien del que forma parte la desgracia de alguien; la envidia es un mal que tiene un bien como parte esencial. De ahí que la posición de algunos optimistas, según la cual todo el mal del mundo es necesario para constituir el mejor conjunto posible, no sea absurda lógicamente, aunque me parece que hay pocas pruebas en su favor. Parecidamente, la idea de que todo el bien es un ingrediente inevitable del peor conjunto posible

tampoco es absurda lógicamente, aunque esta opinión, por no ser agradable, no haya encontrado defensores.

Incluso aunque ninguna de las partes de un bien sea mala, o ninguna de un mal sea buena, ocurre frecuentemente que el valor de un todo complejo no puede medirse por la suma de los valores de sus partes; con frecuencia, el todo es mejor o peor que la suma de los valores de sus partes. En todos los placeres estéticos, por ejemplo, es importante que el objeto admirado sea realmente bello: en la admiración de lo feo hay algo ridículo, o incluso a veces repulsivo, aunque puede que no haya diferencias en el valor de la emoción *per se* independientemente del objeto. Además de esto, e independientemente de la admiración que puede producir, un objeto bello, si es inanimado, no parece que sea bueno ni malo. En sí mismos, un objeto feo y la emoción que éste produce a una persona de mal gusto pueden ser, respectivamente, tan buenos como un objeto bello y como la emoción que éste produce a una persona de buen gusto; sin embargo, creemos que el goce de lo que es bello es mejor, en general, que un goce exactamente similar de lo que es feo. De no ser así, resultaría necio no fomentar el mal gusto, puesto que los objetos feos son mucho más fáciles de producir que los bellos. De la misma manera, creemos mejor amar a una persona buena que a una mala. El amor de Titania por Bottom puede ser tan lírico como el de Julieta por Romeo, pero Titania es objeto de irrisión. Por ello es

preciso estimar muchos bienes como conjuntos, no en sus partes; y lo mismo es aplicable a los males. En estos casos los conjuntos pueden ser llamados *unidades orgánicas*.

42. Muchos teóricos que dan una explicación simple del único bien tienen también, probablemente sin admitirlos como tales, juicios de valor inmediatos incoherentes con su teoría, por lo que parece que su teoría no se deriva realmente de juicios de valor inmediatos. Así, quienes han mantenido que la virtud es el único bien, por lo general, han mantenido igualmente que en los cielos los virtuosos serían *recompensados* con la felicidad. Pero una recompensa tiene que ser un bien; así, *sienten* que la felicidad también es un bien. Si la virtud fuera el único bien, se seguiría lógicamente que sería también su propia recompensa.

Puede aducirse un argumento parecido contra quienes sostienen que el único bien es el placer (o la felicidad, como prefieren llamarlo algunos). Muchas personas, tanto filósofos como hombres corrientes, consideran evidente esta doctrina. Pero aunque el principio general puede parecer a primera vista obvio, muchas de sus implicaciones son altamente paradójicas. Vivir en un paraíso de necios es considerado comúnmente como una desgracia; pero en un mundo que no permitiera más paraíso que un paraíso de necios, éste sería seguramente la más feliz de las moradas. Todos los hedonistas tienen grandes dificultades para demostrar que lo que se denominan placeres superiores son realmente los más placenteros. Pero

está claro que su ansiedad por demostrarlo procede de la incómoda intuición de que tales placeres son los más elevados, incluso aunque no sean los más placenteros. De otro modo, sería inexplicable el matiz que aparece en los razonamientos hedonistas al llegar a este punto. Pese a que sostienen que «a cantidades iguales de placer, el juego de alfileres es tan bueno como la poesía», se cuidan muy bien de argüír que la cantidad de placer *no* es igual, sino que es superior en el caso de la poesía; proposición que parece altamente discutible y que se aduce sobre todo por su naturaleza edificante. Todo el mundo puede admitir que el placer que la poesía produce es un bien mayor que el placer de bañarse en un día caluroso; pero muy pocas personas dirían honestamente que es tan intenso. E incluso estados de ánimo que, en conjunto, son penosos, pueden ser altamente buenos. El amor a un difunto puede ser lo mejor de una vida; sin embargo, no puede estar libre de pena. Inversamente, condenamos el placer derivado del amor hacia lo malo; incluso aunque admitamos que el placer es un bien en sí mismo, consideramos que el conjunto del estado de espíritu es malo. Si dos enemigos irreconciliables viven en países diferentes y cada uno cree falsamente que el otro está siendo torturado, cada uno de ellos puede sentir placer; sin embargo, no consideraríamos que tal estado de cosas sea bueno. Incluso lo consideraríamos mucho peor que un estado en el que cada uno experimentara dolor por la creencia de que el otro estaba siendo

torturado. Naturalmente, cabe decir que esto se debe al hecho de que el odio, en general, causa más dolor que placer; y de ahí que se condene en conjunto en términos hedonistas, sin atención suficiente a las posibles excepciones. Sin embargo, la posibilidad de excepciones al principio de que el odio es malo difícilmente puede ser mantenida por nadie, como no sea un teórico en apuros.

Así, mientras que podemos admitir que todo placer, en sí mismo, es probablemente más o menos bueno, debemos mantener que los placeres no son buenos proporcionalmente a su intensidad, y que muchos estados de espíritu, a pesar de contener el placer como elemento, son malos en conjunto y pueden ser incluso peores de lo que serían si faltara en ellos el placer. Se llega a este resultado mediante el recurso a juicios éticos que puede admitir casi todo el mundo. De todo lo que se ha aducido en esta sección, consiguientemente, concluiré que aunque pueden admitirse algunas diferencias éticas últimas entre diferentes personas, la mayor parte, con mucho, de las diferencias comúnmente observadas se deben a un planteamiento equivocado de la cuestión (como, p. ej., tomar medios por fines) o a la influencia de una teoría apresurada que falsifica los juicios inmediatos. Se puede confiar, por consiguiente, que de un pensamiento más claro puede derivarse una muy amplia medida de acuerdo en cuestiones éticas; y éste es, probablemente, el beneficio principal que se deriva en último término del estudio de la ética.

43. Podemos resumir ahora todo lo anteriormente dicho. Las nociones más fundamentales de la ética, acordamos, son las de bien y mal intrínsecos. Son enteramente independientes de otras nociones, y la bondad o maldad de un objeto no puede inferirse de otras cualidades suyas, tales como la existencia o la inexistencia. De ahí que lo que realmente ocurre no guarde relación con lo que debe ocurrir; y que lo que debe ocurrir no guarde relación con lo que ocurre. El siguiente par de ideas de que nos hemos ocupado eran las de justicia e injusticia objetivas. El acto objetivamente justo es el acto que un hombre mantendrá que debe realizar cuando no se equivoca. Así, decidimos, se trata, entre todos los actos posibles, del que probablemente producirá los mejores resultados. Por tanto, al juzgar qué acciones son *justas* necesitamos saber qué resultados son *buenos*. Cuando alguien se equivoca acerca de lo que es objetivamente justo, puede actuar, pese a todo, de un modo subjetivamente justo; necesitamos, por consiguiente, otras dos nociones, a las que denominamos *moral* e *inmoral*. Un acto moral es virtuoso y merece elogio; un acto inmoral es pecaminoso y merece ser condenado. Hemos decidido que un acto moral es el que el agente habría juzgado justo tras un grado apropiado de reflexión sincera [6] contando con que el grado apropiado de reflexión depende de la dificultad y la importancia de la decisión. Hemos examinado, a continuación, el alcance del determinismo en la moral, advirtiendo que consiste en una limitación de los actos

que son *posibles* en circunstancias dadas. Si el determinismo es verdadero, hay un sentido en el que sólo es posible el acto que tiene lugar efectivamente; pero hay también otro sentido, el único relevante para la ética, en el que es posible todo acto contemplado durante la deliberación (siempre que sea *físicamente* posible, es decir, realizable si queremos realizarlo). Hemos examinado, a continuación, varias formas de egoísmo y decidido que todas son falsas. Finalmente, hemos considerado algunos errores que pueden cometerse al tratar de formar un juicio inmediato acerca de la bondad o maldad de un objeto, y decidido que cuando se evitan tales errores la gente probablemente difiere muy poco en sus juicios acerca del valor intrínseco de los objetos. No hemos tratado de formular tales juicios porque si el lector está de acuerdo con lo expuesto puede hacerlo por sí mismo y si está en desacuerdo sin caer en alguna de las confusiones posibles no hay modo de alterar su opinión.

2. Sobre la historia [1]

De todos los estudios mediante los cuales los hombres adquieren la ciudadanía en la comunidad intelectual, ninguno es tan indispensable como el del pasado. Saber cómo se ha desarrollado el mundo hasta el momento en que empieza nuestro recuerdo individual; saber cómo han llegado a ser lo que son las religiones, las instituciones, las naciones en las que vivimos; estar familiarizados con los grandes hombres de otros tiempos, cuyas costumbres y creencias diferían ampliamente de las nuestras es, todo ello, indispensable para tener consciencia de nuestra situación, y para emanciparnos de las circunstancias accidentales de nuestra educación. La historia no es sólo valiosa para el historiador, para el estudioso de archivos y documentos, sino también para cuantos son capaces de un examen contemplativo de la vida hu-

mana. Con todo, el valor de la historia es tan multiforme que aquéllos a quienes uno de sus aspectos llama la atención con especial fuerza están en peligro constante de descuidar todos los demás.

1

La historia es valiosa, digamos para empezar, porque es verdadera; y esto, aunque no constituye todo su valor, es el fundamento y la condición de todo lo demás. Parece al menos probable que todo el saber, como tal, es en cierto grado bueno; y el conocimiento de cualquier hecho histórico posee, al menos, este elemento de bondad, aunque no poseyera ningún otro. La mayoría de los historiadores modernos parecen considerar a la verdad como único componente del valor de la historia. Sobre esta base exigen que el historiador se borre a sí mismo ante el documento; temen que una intrusión de su propia personalidad implique cierto grado de falsificación. Debe procurarse la objetividad ante todas las cosas, dicen; hay que limitarse a narrar los hechos y dejar que estos hablen por sí mismos —si tienen lengua—. Se sigue, como parte de esta posición, que todos los hechos son igualmente importantes. Y aunque esta doctrina nunca puede ser plenamente aplicada en la práctica, parece cernerse sobre muchos espíritus como un ideal hacia el que la investigación puede aproximarse gradualmente.

Sería absurdo discutir la opinión de que la na-

rración histórica ha de basarse en el estudio de los documentos. Sólo éstos dan prueba de lo que realmente ocurrió; y está claro que la historia no verdadera no puede tener gran valor. Por otra parte, hay más vida en un documento que en cincuenta historias (omitiendo algunas de las mejores); por el mero hecho de contener lo que pertenece al tiempo pasado real, el documento tiene una vida muerta extrañamente viva, como la que pertenece a nuestro propio pasado cuando un sonido o un olor nos lo evoca. Y una historia escrita después de los acontecimientos difícilmente puede hacernos sentir que los actores ignoraban el futuro; es difícil creer que los últimos romanos no supieran que su imperio estaba a punto de caer, o que Carlos I fuera inconsciente de hecho tan notorio como su propia ejecución.

Pero si los documentos son, en tantos sentidos, superiores a cualquier historia reflexionada, ¿qué función le queda al historiador? Está, para empezar, la tarea de selección. Es fácil que todos estén de acuerdo en este punto, pues los materiales son tan abundantes que resulta imposible presentarlos todos de manera exhaustiva. Sin embargo, lo que no siempre se comprende es que la selección supone un patrón de valor entre los hechos e implica, consiguientemente, que la verdad no es el único objetivo que la acción de registrar el pasado se propone. Todos los hechos son igualmente verdaderos; y hacer una selección entre ellos solamente es posible mediante un criterio distinto al de su verdad. La existencia de tal cri-

terio es algo obvio; nadie mantendrá, por ejemplo, que los pequeños escándalos de la Restauración registrados por Grammont son tan importantes como la cartas sobre las matanzas piamontesas por las que Milton, en nombre de Cromwell, emplazó a los calmosos potentados de Europa.

Puede decirse, sin embargo, que el único principio de selección verdadero es el puramente científico; deben considerarse importantes los hechos que conduzcan a la determinación de leyes generales. Es imposible adivinar si existirá alguna vez una ciencia de la historia; en todo caso, lo cierto es que esta ciencia en la actualidad no existe, salvo, en cierto leve grado, en el campo de la economía. Para que sea aplicable el criterio científico de importancia en la selección de los hechos, es necesario que se elaboren dos o más hipótesis, cada una de las cuales explique gran número de hechos, y que se descubra un hecho crucial que sirva para elegir alguna de ellas. En las ciencias inductivas los hechos son importantes sólo en relación con las teorías, y las teorías nuevas dan importancia a los nuevos hechos. Así, por ejemplo, la doctrina de la selección natural dio importancia a todas las especies transitorias e intermedias, a la existencia de rudimentos de órganos, y al registro embriológico de la descendencia. Pero difícilmente puede mantenerse que la historia haya alcanzado, o esté a punto de alcanzar, un punto en que tales patrones sean aplicables a los hechos históricos. La historia, considerada como cuerpo de verdades, parece destinada a continuar

siendo por mucho tiempo casi puramente descriptiva. Las generalizaciones que se han sugerido —omitiendo la esfera de la economía— son, en su mayor parte, tan claramente insostenibles que ni siquiera merece la pena refutarlas. Burke argüía que todas las revoluciones finalizan en tiranías militares, y predijo el advenimiento de Napoleón. En la medida en que su razonamiento se basaba en la analogía con Cromwell fue un hallazgo afortunado, pero en ningún caso una ley científica. Es cierto que no siempre se necesitan muchos ejemplos para determinar una ley, siempre que las circunstancias esenciales y relevantes puedan discernirse fácilmente. Sin embargo, en la historia son relevantes tantas circunstancias de naturaleza pequeña y accidental, que no resultan posibles las uniformidades amplias y sencillas.

Hay otro punto en contra de esta concepción de la historia como ciencia sólo o principalmente causal. Cuando nuestro principal objetivo es descubrir leyes generales, las consideramos intrínsecamente más valiosas que los hechos que éstas interrelacionan. En astronomía está claro que es de más valor conocer la ley de la gravitación que la posición de un planeta determinado durante una noche particular o incluso durante todas las noches del año. En la ley hay un esplendor, una simplicidad y una sensación de dominio, que ilumina una enorme masa de detalles de otro modo carentes de interés. Lo mismo ocurre en la biología: hasta que la teoría de la evolución dio significado a la aturdidora variedad de estructuras or-

gánicas, los hechos particulares sólo eran interesantes para el naturalista. Pero en la historia la cuestión es muy distinta. Es cierto que en economía los datos se subordinan a menudo a las empresas de la ciencia que se basan en ellos, pero en todos los demás campos los datos son más interesantes y la superestructura científica menos satisfactoria. Muchos de los hechos históricos tienen un valor intrínseco, un profundo interés por sí mismos que los hace merecedores de estudio con absoluta independencia de la posibilidad de ligarlos entre sí por medio de leyes causales.

El estudio de la historia se recomienda a menudo por su utilidad respecto de los problemas de la política actual. Es imposible negar que la historia tiene gran utilidad en este terreno, pero es necesario limitar y definir muy cuidadosamente el tipo de orientación que debe esperarse de ella. Las «enseñanzas de la historia», en el sentido superficial de la expresión, presuponen el descubrimiento de leyes causales, generalmente de muy amplio alcance; y las «enseñanzas» de esta especie, aunque en determinados casos pueden no ser perjudiciales, siempre son teoréticamente infundadas. En el siglo XVIII constantemente, y ocasionalmente en nuestros días, se extraían de Grecia y de Roma argumentos acerca del valor de la libertad o de la democracia; según las inclinaciones del autor, se atribuían a estas causas su grandeza o su decadencia. ¿Puede haber algo más grotesco que la retórica de los romanos aplicada a las circunstancias de la Revolución Francesa?

La organización de una Ciudad-Estado, basada en la esclavitud, sin instituciones representativas y sin imprenta, es algo tan alejado de una democracia moderna que convierte cualquier analogía, como no sea muy vaga, en algo totalmente frívolo e irreal. También respecto del imperialismo se sacan argumentos de los éxitos y fracasos de los antiguos. ¿Creeremos, por ejemplo, que Roma se arruinó por la perpetua extensión de sus fronteras? ¿O creeremos, con Mommsen, que el fracaso en conquistar a los germanos entre el Rhin y el Danubio fue uno de sus más fatales errores? Estos argumentos se manejan siempre según los prejuicios del autor; y todos, aunque contengan cierto grado de verdad respecto del pasado, son completamente inaplicables a la época actual.

El mal es mayor cuando se considera que la historia enseña alguna doctrina filosófica general, como que el Derecho es, a la larga, Poder, que la Verdad prevalece siempre finalmente, o que el Progreso es una ley universal de la sociedad. Todas estas doctrinas exigen, para su fundamentación, una cuidadosa elección de lugar y de tiempo; y, lo que es peor, una falsificación de valores. Carlyle es un flagrante ejemplo de este peligro. En el caso del puritanismo, le condujo a justificar todos los actos de impaciencia y de ilegalidad de Cromwell, y a finalizar arbitrariamente su análisis en 1658; es imposible decir cómo explicaba la Restauración. En otros casos, ese peligro le extravió todavía más. A menudo resulta difícil descubrir de qué lado está el Derecho,

mientras que el Poder es visible a todos los hombres; de este modo la doctrina de que el Derecho es Poder se convierte insensiblemente en la creencia de que el Poder es Derecho. De ahí que se ensalce a Federico, Napoleón y Bismarck, y de ahí el desprecio despiadado por los negros, los irlandeses y las «treinta mil angustiadas costureras». En tal sentido, cualquier teoría general que afirme que todo es lo mejor posible se ve obligada por los hechos a defender lo indefendible.

Pese a todo, la historia tiene una función con respecto a las cuestiones corrientes; pero se trata de un función menos directa, menos precisa y menos decisiva. En primer lugar, puede sugerir máximas menores cuya verdad, cuando se proponen por vez primera, puede advertirse sin la ayuda de los acontecimientos que las sugirieron. Así ocurre en buena medida en la economía, donde la mayoría de los temas implicados son sencillos. Lo mismo puede decirse, con parecida razón, de la estrategia. Cuando, a partir de los hechos, puede obtenerse un razonamiento sencillo, deducible de premisas indudables, la historia puede proporcionar preceptos útiles. Pero solamente serán aplicables cuando el fin esté ya determinado, y serán, por tanto, de naturaleza técnica. Nunca enseñarán al estadista qué fin debe éste proponerse, sino solamente, dentro de ciertos límites, cómo pueden ser alcanzados algunos fines más definidos, tales como la riqueza o la victoria en la guerra.

2

La historia tiene, sin embargo, otra utilidad distinta y mayor. Amplía la imaginación y sugiere posibilidades de acción y de sentimientos que no se le habrían ocurrido a un espíritu no instruido. Selecciona los elementos significativos e importantes de las vidas pasadas, llena nuestros pensamientos de ejemplos espléndidos y del deseo de fines mayores que los que una reflexión desamparada podría haber descubierto. Relaciona el presente con el pasado, y con ello, el futuro con el presente. Hace vivo y visible el desarrollo y la grandeza de las naciones, permitiéndonos extender nuestras esperanzas más allá de la breve duración de nuestras propias vidas. De tales modos, el conocimiento de la historia puede dar a los dirigentes políticos o a nuestra reflexión diaria una amplitud y un ámbito inalcanzables para quienes limitan su concepción al presente.

Lo que para nosotros significa el pasado puede juzgarse, quizá, por la consideración de esas naciones más jóvenes cuya energía y cuyas empresas despiertan la envidia de Europa. En ellas vemos desarrollarse un tipo de hombre, dotado de todas las esperanzas del Renacimiento o del Siglo de Pericles, convencido de que sus más vigorosos esfuerzos realizarán fácilmente cualquiera de las cosas que resultaron demasiado difíciles para las generaciones que le han precedido. Ignorante y despreciativo de los deseos que animaron

a esas generaciones, inconsciente de los complejos problemas que intenta resolver, sus rápidos éxitos en cuestiones relativamente sencillas despiertan en él la confiada creencia de que el futuro le pertenece. Pero para quienes han crecido rodeados de los monumentos de hombres y proezas de querida memoria, hay una curiosa falta de consistencia en los pensamientos y emociones que inspiran su confianza; el optimismo parece sostenido por una búsqueda demasiado exclusiva de lo que puede conseguirse fácilmente, y las esperanzas no se convierten en ideales mediante el hábito de valorar los acontecimientos comunes por su relación con la historia del pasado. Se desprecia lo que difiere del presente. Este temple mental no puede admitir que hubiera grandes hombres entre quienes en nada contribuyeron al dominio de Mammon; ni que la sabiduría puede residir en aquéllos cuyos pensamientos no están dominados por la máquina. Acción, Exito y Cambio son sus lemas; que la acción sea noble, que el éxito lo sea de una buena causa o el cambio una mejora en algo distinto de la riqueza, son cuestiones que no hay tiempo de plantear. Contra este espíritu en que toda ociosidad, toda preocupación por los fines de la vida, se sacrifican a la lucha por ser los primeros en una carrera sin sentido, la historia y el hábito de vivir con el pasado son antídotos seguros; en nuestra época estos antídotos son más necesarios que nunca.

El recuerdo de las grandes hazañas es una derrota para el Tiempo, pues prolongan su poder

mucho después de que estas hazañas y sus autores hayan sido devorados por los abismos de la inexistencia. Respecto del pasado, donde la contemplación no resulta oscurecida por el deseo y la necesidad de acción, vemos más claramente que en las vidas que discurren ante nuestros ojos el valor, para bien o para mal, de los fines que los hombres han perseguido y de los medios que han adoptado para alcanzarlos. Es bueno considerar, de vez en cuando, el presente como si fuera ya pasado, y examinar cuáles de sus elementos enriquecerán el depósito de posesiones permanentes del universo, cuáles vivirán y darán vida cuando nosotros y toda nuestra generación hayamos desaparecido ya. A la luz de esta contemplación, toda la experiencia humana se transforma, y se elimina lo sórdido o lo personal. A medida que crecemos en sabiduría, se abre para nuestros ojos la caja de los tesoros de todas las épocas; cada vez más aprendemos a conocer y a amar a los hombres por cuya entrega es nuestra esa riqueza. Gradualmente, por la contemplación de las grandes existencias del pasado, se hace posible una comunión mística, que llena el alma como de música de un coro invisible. Todavía, desde el pasado, nos llaman las voces de los héroes. Al igual que, desde un elevado promontorio, la campana de una antigua catedral, incambiada desde el día en que el Dante volvió del reino de la muerte, nos envía aún su solemne advertencia a través de las aguas, así sus voces resonarán a través del mar del tiempo; todavía, como antaño, sus tonos de profunda calma

hablan de las solitarias torturas de la aspiración enclaustrada, colocando la serenidad de lo eterno en el lugar de las inciertas luchas contra goces innobles y placeres transitorios. No son escuchadas por todos; pero hablan a los aires de los cielos, y éstos repiten el relato a los grandes hombres de los días posteriores. Los grandes hombres no son nunca solitarios; de la noche les llegan las voces de los que se han ido antes, claras y animosas; y así, a través de los tiempos, avanza una poderosa procesión, orgullosa, intrépida, inconquistable. Unirse a esta arrogante compañía, engrosar las huestes inmortales de aquellos a quienes el destino no ha podido vencer, puede no ser la felicidad; pero ¿qué es la felicidad para quienes tienen el alma colmada de la música celestial? Se les ha dado algo mejor que la felicidad: conocer la amistad de los grandes hombres, vivir bajo la inspiración de elevados pensamientos, y ser iluminados en todas las vacilaciones por la luz de la nobleza y la verdad.

La historia es, sin embargo, algo más que la relación de los hombres individuales, por grandes que sean: su ámbito es la biografía no sólo de los hombres, sino del Hombre; es presentar la larga sucesión de las generaciones como los pensamientos transitorios de una vida continua; es trascender su ceguera y brevedad en el lento despliegue del tremendo drama en el que todos tienen un papel. En las migraciones de las razas, en el nacimiento y la muerte de las religiones, en el ascenso y caída de los imperios, las unidades

inconscientes, sin propósito alguno más allá del presente, han contribuido, sin advertirlo, al desfile triunfal de las épocas; desde la grandeza del conjunto, un aliento de grandeza sopla sobre cuantos participan en la marcha. En ello reside el misterioso poder de la historia oscura que está más allá de los documentos escritos. Ahí no se conoce más que las oscuras líneas generales de grandes acontecimientos, y no se recuerdan las vidas individuales que van y vienen. A lo largo de incontables generaciones, hijos olvidados han reverenciado las tumbas de olvidados padres, madres olvidadas han engendrado guerreros cuyos huesos blanquean las silenciosas estepas del Asia. El fragor de las armas, los odios y las opresiones, los conflictos ciegos de naciones mudas, perduran todavía como el fragor de una cascada lejana; lentamente, de la contienda, surgen las naciones que ahora conocemos, con un legado de poesía y piedad transmitido por el pasado enterrado.

Y esta cualidad, que es todo lo que nos queda de los tiempos prehistóricos, es propia también de los períodos posteriores, en los que el conocimiento de los detalles puede oscurecer el movimiento del conjunto. También aquí, con todos nuestros actos, jugamos nuestro papel en un proceso cuyo desarrollo no podemos barruntar: incluso los hombres más oscuros son actores en un drama del que sólo conocemos su grandeza. No podemos decir si será alcanzadc algún objetivo valioso; pero el drama mismo, en todo caso, está lleno de grandeza titánica. El historiador ha de

poner de relieve esta cualidad entre la embarazosa multitud de detalles irrelevantes. A partir de los antiguos libros, en donde están embalsamados los amores, las esperanzas y las creencias de las generaciones pasadas, el historiador evoca imágenes ante nuestros espíritus, imágenes de comportamientos elevados y valientes esperanzas, vivas todavía por sus cuidados, a pesar del fracaso de la muerte. Con todo lo envuelto en el olvido, el historiador debe componer nuevamente, en cada época, el epitafio de la vida del Hombre.

Sólo el pasado es verdaderamente real; el presente no es más que un penoso nacimiento al ser inmutable de lo que ya no es. Sólo lo muerto existe plenamente. Las vidas de los vivos son fragmentarias, inciertas y cambiantes; las de los muertos, completas, libres del yugo del Tiempo, todopoderoso señor del mundo. Sus éxitos y fracasos, esperanzas y temores, alegrías y penas se han convertido en eternos; y nuestros esfuerzos no pueden abatir un ápice de ellos. Pesares enterrados en la tumba, tragedias de las que sólo queda un recuerdo lejano, amores inmortalizados por la santa imposición de manos de la Muerte: todos tienen un poder, una tranquilidad mágica, intocable, a la que nada presente puede alcanzar.

Año tras año mueren los camaradas, muestran ser vanas las esperanzas, se desvanecen los ideales; la tierra encantada de la juventud queda más lejos, el camino de la vida se hace más tedioso, aumenta el peso del mundo hasta que el

trabajo y las penas se hacen casi demasiado pesadas de soportar; la alegría se desvanece en las fatigadas naciones de la tierra, y la tiranía del futuro mina la fuerza vital de los hombres; todo lo que amamos se decolora, en un mundo agonizante. Sin embargo, el pasado, devorando siempre los productos del presente, vive por la muerte universal; firme e irresistiblemente añade nuevos trofeos a su templo silencioso, construido por todas las épocas; allí están enterradas todas las proezas, todas las vidas magníficas, todas las conquistas y fracasos heroicos. Por las orillas del río del Tiempo, la triste procesión de las generaciones humanas camina lentamente hacia la tumba; en el apacible país del Pasado, la marcha finaliza: ahí se quedan los cansados vagabundos, y todos sus llantos enmudecen.

3. La ciencia y la hipótesis [1]

En este libro [2], integrado principalmente por artículos ya aparecidos y parcialmente reelaborados, se muestran plenamente los bien conocidos méritos de Poincaré: su lúcida y tajante brevedad, su aire de fácil dominio —que hace a menudo que su pensamiento parezca menos profundo de lo que es—, y su poder para coordinar todo el ámbito de la matemática y de la física en un único sistema de ideas. Por grandes que sean estos méritos, sin embargo, van acompañados de lo que no pueden parecer sino defectos a quien esté habituado a la filosofía. Sus principios generales, por regla general, son establecidos sin discusión, presumiblemente sobre la base de que son evidentes; pero en realidad muchos de ellos figuraron en el extremo de un bando en antiguas controversias. Así: la deducción nunca puede

proporcionar nueva verdad; la matemática, en la medida en que no es mera definición, deriva su certeza del hecho de que sus principios no se refieren a la naturaleza, sino a propiedades de la mente; la ciencia no nos enseña nada sobre las cosas, sino que versa sobre sus relaciones; el «experimento es la única fuente de verdad. Sólo éste puede enseñarnos algo nuevo; sólo él puede darnos la certeza». Encontramos también algunos principios de este tipo en el capítulo dedicado a la probabilidad, pero son más difíciles de descubrir o de formular con precisión.

La primera sección del libro, sobre el Número y la Magnitud, empieza con la cuestión siguiente: si la matemática no es deductiva, ¿por qué es rigurosa? Y si es deductiva, ¿por qué no es una vasta tautología? La conclusión a la que Poincaré llega es que toda la matemática pura depende de la inducción matemática; es decir, del principio de que si una propiedad pertenece al número *0,* y pertenece también a $n+1$, siempre que pertenezca a n, entonces esta propiedad pertenece a todos los números naturales. Cabe expresar popularmente este principio diciendo que podemos obtener cualquier número natural, partiendo de 0, mediante adiciones sucesivas de 1 continuadas un número suficiente (finito) de veces. Este principio, dice Poincaré, permite a la matemática pasar de lo particular a lo general; contiene dentro de sí un número infinito de silogismos: es una intuición sintética *a priori;* afirma el poder de la mente para concebir la repetición indefinida

del mismo acto, cuando el acto ha sido una vez posible; «se nos impone necesariamente, porque es solamente la afirmación de una propiedad de la mente misma» (p. 28); con todo, «esta inducción solamente es posible si se puede repetir la misma operación indefinidamente» (p. 30).

Puesto que esta teoría de la deducción está subyacente en la mayoría de las partes siguientes del libro, la examinaré con cierta amplitud. Ante todo, el significado de la inducción matemática, según Poincaré, dista mucho de quedar claro. Aquélla afirma, se nos dice, que podemos concebir la repetición indefinida de un acto que ha sido una vez posible. Pero esto no es una mera repetición. Lo que se afirma no es (digamos) que si una vez podemos añadir 1 a 2, entonces podemos hacerlo otra vez; lo que se afirma es que si podemos añadir 1 a 2 y obtener así 3, podemos añadir 1 a 3 y obtener 4, y así *ad infinitum.* Es decir, se afirma que si una operación transforma un objeto *a* en un objeto *b,* también puede ser realizada sobre *b* convirtiéndolo así en *c;* en otras palabras, si *a* está en la relación R con *b,* entonces *b* ha de estar en la relación R con algún término *c.* Ahora bien, esta propiedad pertenece a unas relaciones pero no a otras [3]; de ahí que Poincaré tenga que admitir que la inducción solamente es posible si la misma operación se puede repetir indefinidamente. Por tanto, su intuición sintética *a priori* se convierte en lo siguiente: «Si una operación es de las que pueden ser repetidas indefinidamente, entonces es suscepti-

ble de repetición indefinida.» Este principio difícilmente podrá salvar a la matemática de ser una «vasta tautología».

Naturalmente, la verdad es que Poincaré sólo quiere aplicar su principio a la operación de añadir 1 a un número. La propiedad de la mente que está en cuestión es, por tanto, la siguiente: «Es posible añadir 1 a cualquier número.» Pero esto no nos proporciona el principio de la inducción matemática, que dice no sólo que la adición de 1 dará siempre un número, sino que *todo* número natural puede ser obtenido mediante tales adiciones empezando desde 0. Limita los números naturales, al tiempo que muestra que su serie no tiene fin: todos los números aparecen en la serie, y es posible alcanzar cualquier punto de la misma por pasos sucesivos partiendo de 0. Ahora bien: esta limitación, que es la que realmente se utiliza cuando se realizan pruebas por medio de la inducción matemática, no es una intuición sintética *a priori,* ni una propiedad de la mente, ni una condensación de un número infinito de silogismos: es, simplemente, la *definición* de número *finito.* Un número finito es un número al que se aplica la inducción matemática; un número infinito es un número al que no se aplica la inducción matemática. Hay números infinitos y pueden demostrarse muchos teoremas sobre ellos, al igual que sobre objetos que no son números en absoluto; de ahí que la inducción matemática no es lo que explica la fertilidad de la matemática.

Poincaré se equivoca igualmente al considerar la inducción matemática como un medio de pasar de lo particular a lo general: es simplemente un medio de pasar de una proposición general a otra. Nuestras premisas son: primera, que determinada propiedad pertenece a 0; podemos admitir que esta premisa es particular; segunda, que *todo* número finito n es tal que, si n tiene la propiedad citada, también la tiene $n+1$; esta premisa es general. La conclusión es que todo número finito tiene la citada propiedad; pero esta conclusión tiene exactamente el mismo grado de generalidad que nuestra segunda premisa. El aparente paso de lo particular a lo general lo sugiere el olvido de nuestra segunda premisa.

La idea de que un principio se hace cierto por expresar una propiedad de la mente es también curiosa. «La mente» ha de ser la mente de alguien; todas las mentes son una parte de la naturaleza, y difieren de época a época y de persona a persona; y la psicología no se considera corrientemente más cierta que la aritmética. La opinión de Poincaré, como la de Kant, presume que sabemos ya, antes de tener ningún otro conocimiento, que todas las mentes son iguales en determinados aspectos; que su semejanza consiste en que todas comparten determinadas creencias; que estas creencias no tienen autoridad salvo su existencia universal (por ejemplo, que son errores universales); que estos errores universales son lo que llamamos verdades *a priori*, y que

como tales son las premisas indispensables de todo el saber realmente indudable.

Poincaré no da razón alguna en favor de la opinión de que la deducción no puede engendrar nuevas verdades. El hecho es que los principios generales de la deducción son análogos, en este sentido, a lo que Poincaré concibe que es la inducción matemática; es decir, conducen a conclusiones que no son más que ellos mismos, y en este sentido son sintéticos. Concluiremos, consiguientemente, en contra de lo que afirma Poincaré (p. 38), que la matemática no contiene un elemento inductivo, y que, sin embargo, no es «una vasta tautología».

La segunda parte, sobre el Espacio, repite la afirmación de que ninguna de las diversas geometrías euclidiana y no euclidianas es más verdadera que otra, pero que la euclidiana es la más conveniente. El argumento es que todos nuestros experimentos se refieren a *cuerpos,* y que cualquier resultado aparentemente no euclidiano puede ser interpretado como debido a la naturaleza de los cuerpos, no a la naturaleza del espacio. Aun admitiendo esto, no creo que se siga la consecuencia. En primer lugar, no se sigue de ahí que la geometría euclídea tenga que ser siempre la más conveniente. Pero este punto tiene menos importancia que el siguiente: hay relaciones que disponen los puntos del espacio en cualquier orden imaginable, por ejemplo, de modo que objetos que percibimos como próximos entre sí estén ampliamente separados, mientras que objetos que

en el orden espacial percibido están muy distantes aparezcan entre objetos muy próximos a nosotros. En una palabra, subsisten relaciones entre puntos que los reordenan completamente, y que no se semejan en absoluto a la disposición que percibimos. Parecería que estas otras disposiciones difieren de la que percibimos, precisamente por el hecho de que no las percibimos; de ahí se desprende la necesidad de suponer que las relaciones espaciales que consideramos reales *son* percibidas. Pero si así es, entonces esas relaciones constituyen bien un espacio euclidiano, bien algún espacio no euclidiano definido, aunque a nosotros nos sea imposible saber cuál. En todo caso, es un hecho empírico que las partes materiales de cualquier objeto corriente están más próximas entre sí que las partes de dos objetos entre los cuales se halle el primero, y que percibimos los cuerpos como compuestos de partes más o menos contiguas. Todo esto muestra que la percepción dispone la materia en un orden espacial, que ciertamente es diferente de algunos de los órdenes posibles; y que solamente por razones cuyo origen está en la percepción seleccionamos uno de los órdenes *a priori* posibles. Y esto basta para demostrar que la geometría no es *totalmente* convencional, como pretende Poincaré.

La tercera parte, sobre la Fuerza, trata de la mecánica racional, y concluye que sus principios también son realmente definiciones. «No es posible escapar —se nos dice— de la definición

siguiente, que es solamente una confesión de fracaso: *Las masas son coeficientes que se ha considerado conveniente introducir en los cálculos*» (p. 102). Los razonamientos por los que se llega a esta conclusión son admirables. Pero se admite que los principios de la mecánica fueron obtenidos, y deben obtenerse, mediante el experimento; y esto introduce un elemento que no es convencional. La idea propugnada parece ser que los cuerpos reales se comportan de un modo muy parecido al de los cuerpos ideales de la mecánica racional; pero que los principios de la mecánica se transforman en convencionales por el hecho de que, siempre que parece que pueden ser violados, preferimos inventar cuerpos hipotéticos o movimientos hipotéticos que impiden tal violación. Así, parece que un principio se hace convencional en el momento en que estamos menos dispuestos a abandonarlo que a buscar una hipótesis suplementaria para conservarlo. Es posible, sin embargo —aunque Poincaré no tiene en cuenta esta posibilidad—, creer que semejante principio es estrictamente verdadero, y que toda hipótesis suplementaria que pueda ser necesaria para conservarlo resulta en consecuencia también verdadera. Poincaré ignora semejante opinión porque llega al resultado de que una ley puede ser verdadera aunque el experimento no pueda probarla ni desaprobarla. El curso de la ciencia parece consistir en que se halla un principio general para explicar cierto número de fenómenos; mientras que otros fenómenos, aun-

que no son incompatibles con él, no son explicados por el principio sin ulteriores hipótesis. En cada experimento posterior, como señala Poincaré, no se prueba en realidad una hipótesis, sino todo un cuerpo de hipótesis; y si alguna de ellas se considera fuera de duda, casi siempre será posible explicar un fenómeno negando una o más de las otras hipótesis. De ahí que una hipótesis que ya no se considere susceptible de dudas quede fuera de la región de la verificación experimental. Sin embargo, de esto no se sigue que tal hipótesis sea mera convención. En realidad, si así fuera, la mera completud de la prueba constituiría una prueba en contrario.

En el libro de Poincaré hay también un capítulo nada satisfactorio sobre el movimiento absoluto y relativo, en el que se admite que, a partir del péndulo de Foucault, del achatamiento de la tierra por los polos y de los diferentes pesos de una masa determinada en latitudes diferentes sería posible inferir la rotación de la tierra incluso aunque el cielo estuviera siempre nublado y no viéramos nunca los cuerpos celestes. De ello se sigue que la rotación de la tierra sería una explicación para los fenómenos igualmente conveniente aunque no hubiera cuerpos celestes; esto, sin embargo, en opinión de Poincaré, implica la rotación absoluta, y por consiguiente carece de significado. Dice (p. 113) «Esta afirmación, la tierra gira, no tiene significado, puesto que no es posible verificarla experimentalmente... o, en otras palabras, las proposiciones 'la tierra gira'

y 'es más cómodo suponer que la tierra gira' tienen un solo y mismo significado». Pero si «la tierra gira» carece de significado, entonces tiene el mismo significado que «Abracadabra»; y, consiguientemente, si Poincaré está en lo cierto, tiene el mismo significado que «es más cómodo suponer que Abracadabra». Pero Poincaré supone cierto que es más conveniente suponer que «la tierra gira»; con todo, personalmente no veo la conveniencia de suponer que «Abracadabra». En resumen: aquello que es conveniente suponer ha de tener algún significado; de ahí, al parecer, que los hechos que hacen conveniente suponer que la tierra gira prueban que hay una entidad tal como la rotación absoluta.

La cuarta y última parte, sobre la Naturaleza, trata de la física, y señala donde termina, según Poincaré, el ámbito de la convención y la definición y entran en juego las leyes científicas sustanciales. Hay ahí una interesante comparación de los métodos de los físicos ingleses y franceses, dándose en lo principal la preferencia a los primeros por ser más experimentales y estar menos preocupados por levantar un edificio lógico. Hay también un interesante, pero insatisfactorio, examen de la probabilidad, cuya importancia en las pruebas inductivas subraya Poincaré muy acertadamente, aunque su examen más bien se echa a perder, lógicamente, por la presuposición de que, a la larga, la distribución más probable de, digamos, cabezas y extremidades, tendrá lugar realmente (p. 170), cuando lo cierto es que sola-

mente podemos decir que *probablemente* tendrá lugar. Pero dejaré de lado estas cuestiones para considerar las dos principales tesis de esta parte: 1) que la ciencia trata solamente de las *relaciones* entre las cosas; 2) que el experimento es la única prueba de verdad.

1) Se dice que las cuestiones relativas a lo real, como cosa opuesta a las relaciones entre cosas reales, son ilusorias y carentes de significado (pp. 15, 150). Ciertamente, tenemos mucha más confianza en la precisión de nuestras percepciones acerca de las relaciones que en la de nuestras percepciones acerca de las cualidades. Cuando vemos verde en un lugar y rojo en otro, estamos dispuestos a creer que las cualidades secundarias son subjetivas, pero no que el hecho de la diferencia entre lo que está en los dos lugares sea una ilusión. Solamente afirmando las relaciones tal como son percibidas consigue la ciencia, sobre una base empírica, construir un mundo tan diferente al de la percepción. No sé por qué deberíamos confiar en nuestra percepción de las relaciones; pero el hecho es que lo hacemos. Sin embargo, no puedo comprender cómo puede mantenerse que las cuestiones relativas a las cualidades de los objetos reales sean *carentes de significado.* Una proposición así equivale a decir que, si *a* existe realmente, un enunciado sobre *a carece de significado* a menos que enuncie una relación con *b,* que también existe realmente. Me parece que no se trata de que semejantes proposiciones sean asignificativas, sino de que, salvo

en psicología, son incognoscibles. Podemos llevar más lejos la teoría y decir que, en general, incluso las relaciones son en su mayoría desconocidas; y que lo que se conoce son propiedades de las relaciones, como aquéllas de las que trata la matemática. Creo que esto expresa en sustancia la misma opinión que la que Poincaré sostiene realmente.

2) Que la experimentación sea lo único capaz de enseñarnos algo nuevo es una opinión subyacente a todas las teorías de Poincaré, y está relacionada con su tesis de que las deducciones son meras tautologías. Sin embargo, él mismo admite que un buen experimento enseña más que un hecho aislado (p. 134) y que «el físico que se limitara al experimento puro y simple se vería realmente obligado a enunciar leyes muy extraordinarias» (p. 135). Pero seguramente está claro que si el experimento fuera la *única* fuente de verdad, ningún experimento podría enseñar algo fuera de sí mismo. Para que así sea, el resultado del experimento ha de implicar otras proposiciones; y esta implicación, a la larga, no puede ser probada enteramente por el experimento. Hablamos de leyes generales que son probadas por la experimentación; pero el mero hecho de su generalidad muestra que no son probadas *enteramente* por la experimentación, puesto que toda experiencia es experiencia de cosas particulares. Cuando el experimento prueba una ley general, ésta es meramente seleccionada por el experimento entre otras varias, que son consideradas *a prio-*

que no son incompatibles con él, no son explicados por el principio sin ulteriores hipótesis. En cada experimento posterior, como señala Poincaré, no se prueba en realidad una hipótesis, sino todo un cuerpo de hipótesis; y si alguna de ellas se considera fuera de duda, casi siempre será posible explicar un fenómeno negando una o más de las otras hipótesis. De ahí que una hipótesis que ya no se considere susceptible de dudas quede fuera de la región de la verificación experimental. Sin embargo, de esto no se sigue que tal hipótesis sea mera convención. En realidad, si así fuera, la mera completud de la prueba constituiría una prueba en contrario.

En el libro de Poincaré hay también un capítulo nada satisfactorio sobre el movimiento absoluto y relativo, en el que se admite que, a partir del péndulo de Foucault, del achatamiento de la tierra por los polos y de los diferentes pesos de una masa determinada en latitudes diferentes sería posible inferir la rotación de la tierra incluso aunque el cielo estuviera siempre nublado y no viéramos nunca los cuerpos celestes. De ello se sigue que la rotación de la tierra sería una explicación para los fenómenos igualmente conveniente aunque no hubiera cuerpos celestes; esto, sin embargo, en opinión de Poincaré, implica la rotación absoluta, y por consiguiente carece de significado. Dice (p. 113) «Esta afirmación, la tierra gira, no tiene significado, puesto que no es posible verificarla experimentalmente... o, en otras palabras, las proposiciones 'la tierra gira'

4. El pragmatismo [1]

La aparición en el mundo de una filosofía auténticamente nueva es siempre un acontecimiento de la mayor transcendencia. Y lo es más particularmente cuando la nueva filosofía encarna el carácter que prevalece en una época mejor que cualquier otra de sus rivales más antiguas; pues si es así resulta probable que consiga el favor popular, coloree las ideas del público culto y semiculto, y refuerce los elementos del ambiente espiritual a los que debe su propio éxito. Sería un error suponer que las nuevas filosofías están siempre adaptadas a la época en que aparecen; pero cuando no lo están, no consiguen una amplia aceptación, independientemente de los demás méritos que puedan tener. Spinoza, por ejemplo, merecía el éxito tanto como Leibniz, pero sus obras fueron olvidadas casi enteramente después de su muerte durante más de un siglo

porque el *milieu* político e intelectual no era apropiado para su florecimiento. Leibniz, por el contrario, dio cabida en su obra al amor al cálculo que los hombres derivaban de los descubrimientos de su época, y representó el mundo como una jerarquía de sistemas, exactamente igual que el Sacro Imperio Romano; su sistema, consiguientemente, dominó el espíritu alemán hasta que el fermento que precedió a la Revolución francesa hizo que las ideas de los hombres discurrieran por nuevos cauces.

La filosofía denominada *Pragmatismo* o *Humanismo* [2] es auténticamente nueva y está singularmente bien adaptada al talante intelectual predominante en nuestra época. Respecto de su adaptación a la época, tendremos más que decir cuando hayamos considerado en qué consiste. Respecto de su novedad, sus autores muestran una modestia que en nuestra opinión es excesiva. *Pragmatismo, un nombre nuevo para algunos viejos modos de pensar,* titula su libro William James; y el doctor Schiller afirma constantemente que sus doctrinas son las de Protágoras. De Protágoras sabemos lo bastante poco como para poder leer en él casi cualquier doctrina que nos plazca; el que se invoque su nombre puede considerarse debido principalmente al deseo de encontrar un antepasado que, con el transcurso del tiempo, se haya convertido en respetable. Respecto de precursores más modernos, debe admitirse que muchos filósofos —y hay que mencionar a Nietzsche como el principal de ellos— han

allanado el camino a las nuevas doctrinas. Pese a todo, el punto principal de la filosofía pragmatista, esto es, su teoría de la verdad, es tan nuevo y tan necesario para el resto de esta filosofía, incluso para las partes que ya han sido defendidas anteriormente por otros autores, que no es posible considerar a sus inventores como a hombres que se han limitado a desarrollar las ideas de unos antepasados menos explícitos.

La expresión «pragmatismo» fue inventada primero por Charles S. Peirce en 1878. La aplicó a la doctrina que mantiene que la significancia de una idea reside en las acciones a las que conduce. Para estimar la diferencia entre dos creencias diferentes sobre la misma cuestión afirmaba que debemos considerar la diferencia en la conducta que se derivaría de adoptar una creencia u otra. Si de ello no se deriva ninguna diferencia, las dos creencias no son efectivamente diferentes. La doctrina de Peirce, sin embargo, permaneció estéril hasta que fue adoptada veinte años más tarde por William James; el cual, al tiempo que conservaba la expresión «pragmatismo», le daba un significado mucho más amplio. La filosofía plenamente acabada es conjuntamente obra de James y del doctor Schiller. El profesor Dewey, de la Universidad de Columbia, figura también entre los fundadores del pragmatismo. Sus escritos son más técnicos y menos populares que los de James y el doctor Schiller, pero en determinados puntos su exposición quizá sea preferible a la de éstos [3].

Como introducción al pragmatismo es interesante leer el ensayo de William James sobre *La voluntad de creer,* publicado primero en 1896 y reimpreso en forma de libro al año siguiente. En este ensayo, aunque no aparece la palabra «pragmatismo», se encuentran ya muchos elementos característicos de las ideas posteriores de James. La tesis que propugna es que, en ciertos casos, ante dos alternativas es justo creer enteramente en una de ellas, incluso aunque no haya pruebas acerca de cuál es verdadera. Este caso se suscita, dice, cuando nos vemos obligados a elegir entre dos hipótesis, de las cuales ambas nos parecen posibles, y cuando la gran diferencia entre la que elegimos sea importante. Los ejemplos que cita son principalmente cuestiones de moral y de religión. En un caso de perplejidad moral estamos obligados a llegar a alguna decisión, puesto que tanto la inacción como la acción son una decisión. Respecto de la religión, igualmente, tenemos que actuar, sea verdadera o sea falsa; consiguientemente, nos vemos prácticamente compelidos a elegir. Su pretensión consiste en afirmar que, en estos casos, sería necio negarse a tener fe, apoyándose en el argumento de que no encontramos prueba concluyente para ninguna de las dos alternativas. Por citar sus propias palabras.

Nuestra naturaleza pasional no solamente puede legítimamente, sino que debe decidir una opción entre proposiciones, aunque se trate de una opción auténtica que, por su propia naturaleza, no pueda ser decidida sobre

bases intelectuales. En estas circunstancias, decir «No decido, sino que dejo la cuestión abierta» es también una decisión pasional —igual que decidir que sí o que no— y le afecta el mismo peligro de dejar escapar la verdad.

James procede a justificarse a sí mismo contra la acusación de una consideración insuficiente para con la verdad; no, como podría hacer ahora, pretendiendo que, a falta de otra prueba, la respuesta que proporciona la mayor satisfacción emocional *es* verdadera, sino a partir de una variedad de razones tendentes a mostrar que no hay argumentos morales suficientes en contra de *pensar* que es verdadera. Señala, para empezar, que emociones y deseos, aunque a menudo incapaces de alterar nuestras creencias cuando éstas han sido ya establecidas, desempeñan, pese a todo, un gran papel al decidir inicialmente lo que han de ser nuestras creencias. Señala a continuación que nuestra obligación, en materias opinables, tiene dos vertientes: (i) debemos conocer la verdad; (ii) debemos evitar el error. Estos dos preceptos, dice, tienen resultados muy diferentes. Si, en los casos en que falta la evidencia, nos abstenemos totalmente de cualquier creencia, estamos seguros de no incurrir en el error; pero, por otra parte, también estamos seguros de no conocer la verdad. Sin embargo, si decidimos en favor de una de las alternativas, tenemos una posibilidad a la par de conocer la verdad. Se sigue de ello que quienes nos incitan a abstenernos de creer en caso de falta de evidencia consideran más im-

portante evitar el error que conocer la verdad. James presenta este «horror a ser engañado» como una despreciable forma de cobardía; «nuestros errores —dice— no son seguramente cosas tan terriblemente solemnes. En un mundo en que estamos tan seguros de incurrir en ellos a pesar de todas nuestras precauciones, una cierta ligereza parece más saludable que este nerviosismo excesivo a propósito de error». La legítima conclusión de esta tesis sería que, en los casos en que piensa William James, debemos creer en ambas alternativas; pues en este caso estaríamos seguros de «conocer» la verdad sobre la cuestión. Si se dijera que creer ambas cosas es una imposibilidad psicológica, responderíamos que, por el contrario, ocurre a menudo; y que quienes no pueden todavía hacerlo sólo necesitan practicar la «voluntad de creer» hasta que hayan aprendido a considerar falsa la ley de contradicción, proeza no tan difícil como suele suponerse.

William James pasa luego a señalar que, en el caso de la religión, la elección entre creer y no creer posee todas las características de las opciones que, según él, deben ser decididas por las emociones. Presume tácitamente que no hay pruebas en favor o en contra de la religión, y señala que al negarnos a creer o a no creer perdemos los beneficios de la religión tanto como decidiendo no creer:

> El escepticismo, entonces, no consiste en evitar una opción, sino en optar en favor de determinado tipo de riesgo. *Es mejor arriesgarse a perder la verdad que*

afrontar la posibilidad de error, tal es la posición exacta de vuestro vetador de la fe. Está apostando tan activamente como el creyente; apuesta en contra de las hipótesis religiosas de la misma manera que el creyente apuesta a favor de ellas... Por tanto, no se trata del intelecto contra todas las pasiones, sino solamente de un intelecto con una pasión, apoyando su ley. ¿Y por qué, ciertamente, está garantizada la suprema sabiduría de esta pasión? Engaño por engaño, ¿qué prueba hay de que el engaño por la esperanza sea peor que el engaño por el temor?

La conclusión es que, aunque no hay evidencias en favor de la religión, debemos creer en ella pese a todo si hallamos satisfacción al hacerlo.

Este ensayo sobre la voluntad de creer es importante porque ha sido ampliamente leído y criticado, favorable y desfavorablemente, y porque es una buena introducción al talante mental del pragmatismo. Una cierta práctica de la voluntad de creer es casi un preliminar indispensable para la aceptación del pragmatismo; y, a la recíproca, el pragmatismo, una vez aceptado, llega a dar plena justificación a la voluntad de creer. Consiguientemente, antes de examinar el pragmatismo mismo, consideraremos brevemente lo que puede decirse, sobre la base del sentido común, contra las doctrinas tan persuasivas formuladas en este ensayo.

Podemos examinar, para empezar, la hipótesis agnóstica sobre la que descansa todo el razonamiento. La hipótesis es que, en la actualidad, no hay evidencia alguna en favor o en contra de la religión. Los pragmatistas se presentan como ami-

gos de la religión (salvo en Italia), y muchas personas religiosas les han aceptado como aliados. Consiguientemente, vale la pena destacar esta hipótesis subyacente, y poner de relieve la altamente dudosa sabiduría de aceptarla como base para una defensa de la ortodoxia. Con todo, en este análisis no necesitamos ocuparnos de la verdad o falsedad de esta hipótesis; para nosotros la cuestión es si, supuesta la hipótesis, podemos aceptar los resultados que William James deriva de ella.

Observemos, en primer lugar, una confusión que persiste todo a lo largo de la explicación pragmatista del conocimiento, y es la confusión entre actuar sobre la base de una hipótesis y creer en ella. En los casos en que piensa William James, la opción entre hipótesis opuestas es, dice, una opción «forzada», es decir, no inevitable:

> Si digo «Acepte esta verdad o prescinda de ella», le coloco a usted en una opción forzada, puesto que no hay lugar fuera de la alternativa.

Esta afirmación nos parece contraria a muchos de los hechos más corrientes de la vida diaria. Si, paseando por un camino vecinal, llego a una bifurcación donde no hay señalización alguna ni viandantes, me encuentro, desde el punto de vista de la acción, ante una opción «forzada». Tengo que tomar un camino u otro si quiero tener alguna posibilidad de llegar a mi destino; y puedo carecer de pruebas acerca de cuál es el camino acertado. Por tanto, *actúo* sobre la base de una

de las dos hipótesis posibles, hasta que encuentro a alguien a quien pueda preguntar el camino. Pero no *creo* en ninguna de las dos hipótesis. Mi acción es acertada o equivocada; pero mi creencia no lo es, puesto que no mantengo ninguna de las dos creencias posibles. Es errónea la presunción pragmatista de que creo que el camino que he escogido es el correcto. Inferir la creencia de la acción, del modo tosco implicado en la presuposición de que he de «aceptar esta verdad o prescindir de ella», es ignorar el simple hecho de que nuestras acciones se basan constantemente en probabilidades y que, en todos estos casos, no aceptamos una verdad ni prescindimos de ella, sino que sostenemos una hipótesis. Esto se aplica en particular a las hipótesis de trabajo de la ciencia. Si un científico considera que vale la pena idear pruebas experimentales de una hipótesis y construir complicadas teorías para emplearla, no se debe considerar por ello que *cree* en la hipótesis. Los pragmatistas nos dicen que, en estos casos, la *creencia* inicial no verificada es una condición necesaria para la teoría establecida subsiguiente; y con ello dan como probable la utilidad de creer antes de que se tengan pruebas. Se trata, sin embargo, de un análisis erróneo del estado de ánimo del hombre que somete a prueba una hipótesis. Todo lo que se necesita, y lo que se produce entre los investigadores cuidadosos, es la creencia de que la hipótesis tiene una posibilidad mayor o menor de ser cierta; y para esta creencia probablemente hay

pruebas suficientes. La creencia real de que la hipótesis *es* verdadera, cuando se produce, fácilmente se convierte en un obstáculo, puesto que retrasa el abandono de las hipótesis falsas cuando la evidencia va contra ellas y, si la creencia es general, hace que la gente crea innecesaria la verificación experimental. Los aristotélicos que se opusieron a Galileo y que se negaron a dar crédito a sus experimentos seguían exactamente los preceptos que William James hace revivir.

Sin embargo, la cuestión es más complicada en el caso de las creencias religiosas, cuyo principal beneficio se deriva de la satisfacción emocional de la creencia misma y no de las acciones útiles que promueve directamente. Pero también aquí la antítesis de «aceptar» o «prescindir» es demasiado tosca; podemos considerar la creencia como más o menos probable, mantener un grado mayor o menor de esperanza de que sea verdadera y obtener, de acuerdo con ello, una proporción mayor o menor del consuelo que se derivaría de la creencia completa. En la práctica, por adoptar la prueba pragmatista, el efecto de la creencia parcial es muy diferente del efecto de la creencia completa. La creencia completa, si la cuestión es suficientemente trascendental, justificará las persecuciones, presuponiendo, como la historia nos autoriza a hacer, que la sangre de los mártires protestantes es la simiente de la Iglesia Católica. Una creencia incompleta, por el contrario, no nos justificará a infligir un mal indudable para obtener una ganancia que posiblemen-

te es ilusoria. Esto nos proporciona un argumento pragmático en contra de la creencia *plena* en casos como aquéllos de que se ocupa William James. Pero si, como él presume, hay una auténtica posibilidad de la verdad de una hipótesis, de acuerdo con los más estrictos principios de veracidad científica podemos conservarla y permitir que influya en nuestras acciones y emociones de modo correspondiente al grado de su probabilidad.

Examinaremos, a continuación, la tesis de que, en los casos dudosos, el precepto «debemos conocer la verdad» nos conduce a creer en una hipótesis al azar, puesto que, si no creemos en ninguna hipótesis, ciertamente no conocemos la verdad. Este argumento se basa en la ambigüedad de la palabra «conocer». A primera vista podría pensarse que si creemos lo que de hecho es verdadero, podemos alcanzar conocimiento. Sin embargo, éste no es el sentido en el que la palabra se usa corrientemente. Supongamos, para tomar un ejemplo trivial, que un hombre cree que el nombre del último Primer Ministro empezaba por B; pero que lo cree porque piensa que el último Primer Ministro era Balfour. Lo que cree es verdadero en realidad, pero nadie diría que «conoce» que el nombre del último Primer Ministro empezaba por B. En este caso, la creencia verdadera se basa en una razón falsa. Pero el caso es similar cuando la creencia verdadera no se basa en razón alguna (salvo, en realidad, en el caso de datos inmediatos, tales como

los hechos de la percepción). Así, si en el caso de una opción para cuya decisión no disponemos de medios racionales, creemos en una alternativa al azar, no puede decirse que *conozcamos* nada, incluso aunque por una afortunada casualidad hubiéramos elegido la alternativa que, en realidad, es verdadera. En estos casos no podemos *conocer* la verdad, aunque podemos *creerla* por azar. De ahí que el precepto «debemos conocer la verdad», que invoca James, sea irrelevante para la cuestión. Las antítesis corrientes de creencia y falta de creencia, de lo conocido y lo desconocido, no son apropiadas para dar cuenta de la situación. El verdadero precepto de veracidad, que incluye a la vez la búsqueda de la verdad y la evitación del error, es el siguiente: «Debemos dar a toda proposición que consideramos tan aproximada como sea posible el grado de crédito que esté justificado por la probabilidad que procede de las pruebas que conocemos.» Las cuestiones siguientes —qué proposiciones debemos considerar y cuántas dificultades hay que superar hasta llegar al conocimiento de la evidencia— dependen naturalmente de nuestras circunstancias y de la importancia del problema. Pero ir por el mundo creyéndolo todo con la esperanza de que consiguientemente creeremos tanta verdad como es posible es como practicar la poligamia con la esperanza de que entre tantas mujeres encontremos alguna que nos haga felices.

Otro punto interesante a examinar es la inmensa multiplicidad de creencias diferentes que

la doctrina de James justifica simultáneamente en diferentes personas. Esto proviene de la condición de que la opción ha de ser lo que denomina una opción «viva», es decir, una opción en la que ambas alternativas nos parezcan posibles.

> Si le digo: «Sea usted teósofo o mahometano», ésta será probablemente una opción muerta, porque para usted ninguna de las hipótesis está viva. Pero si digo: «Sea usted agnóstico o cristiano», ocurre de otro modo: dado su tipo de educación, cada una de las hipótesis tiene algún atractivo, por pequeño que sea, para sus creencias.

James señala que para diferentes personas están vivas diferentes opciones. De ello se sigue que las creencias que, según sus principios, deben adoptar hombres diferentes son diferentes también, puesto que las tres condiciones para aceptar sin prueba una creencia son que la opción sea *viva, forzosa e importante.* De sus ejemplos cabe concluir (tal vez equivocadamente) que un francés debe creer en el catolicismo, un americano en la Doctrina Monroe y un árabe en El Mahdi (James escribió su libro antes de la batalla de Omdurman). Parece singular que, visto su resultado, James pueda afirmar que la aceptación de su doctrina haría disminuir las persecuciones; pues una parte esencial de los tres credos antes mencionados afirma que se debe poner en su sitio a la gente que piensa de otro modo.

Resumamos nuestra crítica a *La Voluntad de Creer:* ignora la distinción entre creer y sostener una hipótesis, y presume equivocadamente que

si no creemos completamente una hipótesis, entonces debemos o bien no creer en ella en absoluto o bien suspender el juicio. De ahí que pueda presentar la opción «Acepte esta verdad o prescinda de ella» como algo ineludible; cuando lo cierto es que todo experimento, tanto en la ciencia como en la vida diaria, implica un estado de ánimo que no acepta ninguna de las dos alternativas. Presume que se puede decir que «conocemos» una verdad cuando creemos en ella al azar, sin razones; y que, consiguientemente, para que nuestro conocimiento sea el mayor posible solamente tenemos que hacer que nuestras creencias sean las mayores posibles. Y esta doctrina conduce a la conclusión de que personas diferentes deben tener creencias incompatibles. Veremos más adelante que estas objeciones también pueden formularse en contra del pragmatismo completamente desarrollado. Sin embargo, ahora debemos examinar cuestiones en cierto modo más difíciles que las que nos han ocupado hasta aquí, pues el pragmatismo no puede ser comprendido sin examinar su doctrina acerca de la naturaleza de la verdad. Consiguientemente, debemos dedicar nuestra atención a esta doctrina.

La teoría pragmática de la verdad se acredita —justamente, creo— por una consideración apropiada del error. La mayoría de las teorías acerca de la naturaleza de la verdad han presupuesto tácitamente, desde el principio, que todas nuestras creencias son verdaderas, llegando a resultados incompatibles con la existencia del error.

Han tenido entonces que añadir un postcripto explicando que lo que llamamos error es en realidad una verdad parcial. Si creemos que es jueves cuando en realidad es viernes, al menos acertamos al pensar que «es» un día de la semana. Si creemos que América fue descubierta en 1066, al menos acertamos al pensar que ese año ocurrió algo importante. Si creemos que Carlos I murió en la cama, dado que mucha gente muere en la cama, al menos acertamos al pensar que tuvo la posibilidad de morir en la cama, etc... El doctor Schiller señala acertadamente el *Theaetetus* como ejemplo de las dificultades a que se ve empujada una teoría del conocimiento al no tener debidamente en cuenta el error desde el principio; entre obras más recientes, *La Naturaleza de la Verdad* de Joachim puede emplearse para obtener la misma conclusión.

El pragmatismo, por tanto, destaca desde el principio el hecho de que algunas de nuestras creencias resultan erróneas, y que lo propio de toda teoría de la verdad es mostrar cómo se distinguen la verdad y la falsedad. A quienes no estén deformados por la filosofía, esto puede parecer una perogrullada obvia; pero lo cierto es que la filosofía siempre ha considerado que su tarea consistía en probar (en la medida de lo posible) que todo es verdadero, más que en distinguir entre verdad y falsedad. Parecidamente, en la ética, los filósofos no han tratado de distinguir entre lo bueno y lo malo, sino que se han dedicado generalmente a probar que todo es bue-

no. Si pocas verdades han sido alcanzadas por la filosofía, la razón principal es que pocos filósofos han deseado alcanzar la verdad. No me aventuraré a pronunciarme sobre si los pragmatistas son mejores en este sentido; pero, en todo caso, la peculiaridad de su orientación les permite admitir hechos que otros filósofos consideran inconvenientes, entre los cuales figura la prevalencia del error.

Para descubrir la diferencia entre la verdad y la falsedad, el pragmatismo inicia una socrática investigación inductiva sobre las cosas que pueden ser llamadas «verdaderas» y «falsas». Estas palabras, para empezar, se aplican a las creencias; y solamente se aplican cuando se ha planteado una cuestión. Respecto de los hechos corrientes de la percepción, no planteamos preguntas hasta que nos convertimos en filósofos; no aplicamos tampoco las expresiones «verdadero» y «falso» a cuestiones indiscutidas. Pero cuando respecto a alguna cuestión real se ha suscitado la pregunta: «¿es verdadera o falsa una creencia?», ¿cómo la resolvemos en realidad? La respuesta del pragmatismo es que si la creencia favorece el objetivo que nos ha llevado a preguntarnos por su verdad la creencia se considera «verdadera»; y si no favorece ese objetivo, se considera «falsa». Tal es, pues, según el pragmatismo, el significado de las palabras «verdadero» y «falso». «Verdadero» significa «favorecedor del objetivo que ha conducido a la pregunta»; o, más

exactamente: cuando al perseguir un objetivo se mantiene una creencia que es relevante para éste, la creencia es «verdadera» si favorece su realización, y «falsa» si no la favorece [4].

Unas cuantas citas servirán para ampliar y aclarar la breve formulación anterior. Tras explicar los recientes cambios en la metodología de la ciencia, James dice:

> Al frente de esta ola de lógica científica, Schiller y Dewey aparecen con su explicación pragmatista acerca del significado de la verdad. Estos profesores dicen que «verdad», en nuestras ideas y creencias, significa siempre lo mismo que significa en la ciencia. No significa, dicen, más que lo siguiente: *que las ideas (que en sí mismas no son sino parte de nuestra experiencia)* se *convierten en verdaderas en la medida que nos ayudan a establecer relaciones satisfactorias con otras partes de nuestra experiencia* [5].

Y también:

> Soy consciente de lo muy extravagante que puede parecer oírme decir que una idea es «verdadera» en la medida en que la creemos beneficiosa para nuestras vidas. Se admitiría de buen grado que es *buena,* en la medida en que es beneficiosa... Pero, se dirá, ¿acaso no es un uso malo y extraño de la palabra «verdad» decir que las ideas son «verdaderas» por esta razón?... Se llega así al mismo punto central de la doctrina de la verdad de Schiller, Dewey y mía propia... Permítaseme decir solamente que la verdad es *una especie de la bondad* y no, como se supone corrientemente, una categoría distinta de la de bien, coordinada con ella. *Lo verdadero es el nombre de lo que se demuestra a sí mismo bueno en la forma de creencia, y bueno, también, por razones asignables definidas* [6].

El sexto ensayo del libro de William James sobre el pragmatismo está dedicado enteramente a la noción de verdad. Empieza asintiendo a la definición de diccionario de que «verdad» significa «el acuerdo» de nuestras ideas con la «realidad». Sin embargo, observa justamente, esta definición no nos lleva muy lejos, a menos que sepamos lo que entendemos por «acuerdo» y lo que entendemos por «realidad». El pragmatista sostiene que hay diferentes tipos de «acuerdo» y diferentes tipos de «realidad» para diferentes casos. La noción popular de que una idea verdadera ha de copiar su realidad es correcta, dice, para los objetos sensibles, pero se convierte en errónea tan pronto como nos enfrentamos con abstracciones. La idea de la elasticidad de un resorte no puede ser, según él, una copia de la realidad, presumiblemente sobre la base de que la elasticidad no es una cosa realmente existente. La cuestión se plantea entonces así: ¿qué tipo de acuerdo con la realidad es posible en estos casos? «La gran presuposición de los intelectualistas —dice— es que verdad significa esencialmente una relación estática inerte». Un *intelectualista,* en este sentido, es cualquiera que no sea pragmatista. James prosigue:

> El pragmatismo, por otra parte, plantea su pregunta habitual: «supuesto que una idea o creencia sea verdadera, ¿qué diferencia introducirá el que sea verdadera en la vida real de alguien? ¿Cómo se realizará la verdad? ¿Qué experiencias serán diferentes de las que se obtendrían si la creencia fuera falsa? En una palabra:

¿cuál es el valor efectivo de la verdad en términos empíricos?»

En el momento en que el pragmatismo plantea la cuestión encuentra la respuesta: *las ideas verdaderas son las que podemos asimilar, validar, corroborar y verificar. Las ideas falsas son las que no podemos...*

La verdad de una idea no es una propiedad estancada, inherente a sí misma. La verdad *le ocurre* a una idea. Se *convierte* en verdadera, es *hecha* verdadera por los acontecimientos. Su verdad *es* de hecho un acontecimiento, un proceso: el proceso de verificarse a sí misma, su veri-*ficación*. Su validez es el proceso de su valid-*ación* [7].

Volviendo a la definición de «verdad» como «acuerdo con la realidad», James recapitula distinguiendo tres tipos de realidad: 1) hechos concretos; 2) «tipos abstractos de cosas y de relaciones percibidas intuitivamente entre ellos», y 3) verdades que ya poseemos. Define el «acuerdo» como sigue:

«Acordar», en el sentido más amplio, con una realidad *solamente puede significar ser guiado directamente hasta ella o sus proximidades, o estar en tan activo contacto con ella que o bien la manipule o bien esté en mejor relación que en caso de desacuerdo* (p. 212).

Las dos citas siguientes completarán el material necesario para la comprensión de la concepción de la verdad de James.

«Lo verdadero», por decirlo muy brevemente, es solamente lo conveniente en nuestro modo de pensar, de la misma manera que «lo justo» es solamente lo conveniente en nuestro modo de comportarnos. Conveniente en casi todos los modos; y conveniente a la larga y en todo el desarrollo de la cuestión (p. 222).

Nuestra explicación de la verdad es explicación de verdades en plural, de procesos de orientación, realizados *in rebus,* y que solamente tienen en común que *compensan* (p. 218).

Antes de ir más lejos, bueno será aclarar un malentendido del que no parecen salvarse siquiera los propios pragmatistas. Cuando se dice que la verdad es «una especie de la bondad», es natural suponer que quedan implicadas cuestiones éticas, y que, consiguientemente, la lógica se hará dependiente de la ética. De hecho, tal es la concepción adoptada en el ensayo del doctor Schiller sobre «la base ética de la metafísica» [8]. Con todo, un examen más detenido muestra que por la palabra «bueno» los pragmatistas entienden lo que satisface el deseo [9]. A mi modo de ver, no han justificado este uso de la palabra en ninguna parte, pero esto no es lo que nos interesa ahora. Lo que nos interesa ahora es observar que, en virtud de esta definición, solamente son relevantes consideraciones psicológicas en las que, a juzgar por el lenguaje, tendrían que estar implicadas consideraciones éticas. Para juzgar si una creencia es verdadera, sólo es necesario descubrir si tiende a la satisfacción del deseo [10]. La naturaleza del deseo a satisfacer sólo es relevante en la medida en que puede implicar un conflicto con otros deseos. Así, la psicología prevalece no solamente sobre la lógica y la teoría del conocimiento, sino también sobre la ética. Para descubrir lo que es bueno, sólo tenemos que preguntar cómo actúa la gente para obtener lo que desea; y las creen-

cias «verdaderas» son las que ayudan en este proceso. Tal es la teoría pragmatista de la verdad; sus consecuencias, como puede imaginarse, llegan muy lejos.

Antes de considerar la metafísica inferida por el doctor Schiller de la teoría pragmatista de la verdad, permítasenos examinar los fundamentos en que se basa la teoría. La mayoría de las filosofías quedan determinadas por sus planteamientos iniciales y por los hechos que habitualmente llenan la imaginación del filósofo. La cuestión inicial del pragmatismo es la siguiente: ¿qué características de las creencias conducen de hecho a los hombres a considerar a unas como verdaderas y a otras como falsas? La respuesta a esta cuestión —supone el pragmatismo— proporcionará el significado de verdad y falsedad. Los hechos que llenan la imaginación de los pragmatistas son hechos físicos: mientras que otros pensarán en el cielo estrellado, los pragmatistas piensan en la percepción del cielo estrellado; mientras que otros pueden pensar en Dios, los pragmatistas piensan en la creencia en Dios, etcétera... Al discurrir sobre las ciencias no piensan nunca, como los especialistas científicos, en los hechos sobre los que se basan las teorías científicas; piensan en las teorías mismas. Así, tanto su cuestión inicial como su estructura imaginativa habitual son psicológicas. Para llegar al mundo exterior, tienen que probar que la creencia en un mundo exterior tiene las características que (según ellos) distinguen a las creencias verdade-

ras. De ahí infieren que hay un mundo exterior. Es preciso un proceso parecido para los demás hechos que trascienden del Ego.

Cabe también acercarse al pragmatismo mediante la consideración de la inducción y del método científico. La antigua filosofía inductiva, tal como se ejemplifica en la lógica de Mill, concebía demasiado estrechamente la naturaleza y el alcance de la inducción; el pragmatismo tiene el mérito de haber remediado este defecto. La inducción, aunque no puede dar la certeza completa, subyace a todas las ciencias, incluso a la matemática pura. En toda ciencia tenemos una serie de hechos ligados entre sí (en la medida en que es posible) por leyes generales. En la exposición formal, los hechos aparecen como deducciones a partir de estas leyes; esto es cierto al menos de las ciencias más avanzadas, como la matemática y la física. Pero, en realidad, las leyes son inducidas a partir de los hechos. No podemos decir que este o aquel hecho prueba esta o aquella ley: es todo el conjunto de los hechos lo que prueba (o mejor, hace probable) todo el conjunto de las leyes. Puede pensarse que, en un *experimentum crucis,* un solo hecho establece una ley; pero esto sólo puede darse cuando se den por sentadas las demás leyes científicas. Si otros hechos nos condujeran a dudar de otras leyes, la interpretación del *experimentum crucis* podría cambiar completamente. Por ello, la justificación de la ciencia está en que conforma todos los hechos conocidos, y en que no se conoce otro sistema de

hipótesis que se ajuste a los hechos igualmente bien Por consiguiente, podemos decir verdaderamente que las teorías científicas se adoptan simplemente porque *funcionan,* es decir, porque sus consecuencias son satisfactorias. Parece como si un justo análisis de la inducción científica nos condujera en línea recta a la prueba pragmática de la verdad.

Sin embargo, en seguida se sugieren por sí mismas algunas objeciones a esta conclusión. En primer lugar, la inducción científica presupone ciertos datos, los «hechos», con los que nuestras teorías tienen que concordar. Que los cuerpos celestes tengan en el cielo la posición aparente en que los percibimos no es algo probado por la astronomía, sino algo asumido como *datum* a partir del cual procede la astronomía. Parece, por consiguiente, que hay verdades de hecho que son anteriores a todo procedimiento inductivo; y que estas verdades de hecho han de ser «verdaderas» en un sentido distinto de aquél según el cual las consecuencias de suponerlas verdaderas son satisfactorias. Los pragmatistas responden a este argumento diciendo que lo que realmente es un «hecho» no es verdadero ni falso, sino algo anterior a toda la antítesis de la verdad y la falsedad. «El día sigue al día, y sus contenidos son simplemente añadidos. Los nuevos contenidos mismos no son verdaderos, sino que simplemente *llegan* y *son.* La verdad es *lo que decimos sobre* ellos; y cuando decimos que han llegado, la verdad queda satisfecha por la simple fórmula

aditiva [11]». Los pragmatistas pretenden, consiguientemente, que el mero reconocimiento de los hechos es el caso más simple de aplicación de su fórmula. Si toda la «verdad» fuera de esta simple naturaleza, la doctrina pragmatista sería innecesaria, aunque no fuera necesario mostrar que esto es falso. Pero las «verdades» que no consisten en el mero reconocimiento de los hechos no pueden ser explicadas, según el pragmatismo, de esta sencilla manera; de ahí que nos veamos obligados a adoptar una teoría de la verdad no derivada de la consideración exclusiva del caso más sencillo. Por el momento, séanos permitida esta rápida respuesta. Volveremos sobre el tema de los «hechos» en relación con la doctrina del doctor Schiller sobre la fabricación de la realidad.

Una objeción más seria al argumento del procedimiento de las ciencias se deriva de la ambigüedad de la concepción de «funcionar». Lo que la ciencia exige de una hipótesis de trabajo es que funcione *teoréticamente,* es decir, que todas sus consecuencias verificables sean *verdaderas* y ninguna *falsa.* La ley de la gravitación nos permite calcular los movimientos de los cuerpos celestes: en la medida en que estos movimientos pueden ser observados, resulta que concuerdan con nuestros cálculos. Es *verdad* que los cuerpos celestes tienen tales y cuales posiciones aparentes en tales y cuales ocasiones, y que la ley de la gravitación concuerda con esta *verdad.* Esto es lo que significamos cuando decimos que la ley «funciona». No queremos decir que nos dé una satisfacción

emocional, que satisfaga nuestras aspiraciones, que es una ayuda para la navegación o que facilita una vida virtuosa. Todas o algunas de estas cosas pueden ser verdaderas, pero son irrelevantes; si todas fueran falsas, todavía podríamos decir que la ley «funciona», porque está de acuerdo con los hechos observados. Por tanto, el tipo de «funcionamiento» que la ciencia desea es algo muy diferente del tipo de funcionamiento que el pragmatismo considera como esencia de la verdad.

A esto, como a nuestra objeción anterior, responden los pragmatistas que la «verdad» de que nos ocupamos es una especie particular de la «verdad»; y que el funcionamiento científico es una especie particular de su concepción general del funcionamiento. Nuestro propósito, dicen, al plantear la cuestión a la que la ley de la gravitación es respuesta, es ser capaces de calcular los movimientos de los cuerpos celestes. La ley de la gravitación facilita este propósito y, por consiguiente, es verdadera en el sentido pragmático. Esta respuesta muestra que el procedimiento de la ciencia, hasta aquí, no *contradice* el pragmatismo, pero en cambio no muestra que el procedimiento de la ciencia apoye positivamente al pragmatismo. Si, como en la ciencia, nuestro propósito es descubrir la verdad, una respuesta que facilite nuestro propósito será verdadera. Pero de esta perogrullada no puede inferirse (como pretenden los pragmatistas) que si hemos tenido un propósito muy diferente la respuesta que lo

propicia seguirá siendo verdadera. Otra objeción al argumento de las «hipótesis de trabajo» es que los hombres de ciencia las contrastan con las verdades establecidas. Como muestra la experiencia, una hipótesis puede explicar admirablemente todos los hechos conocidos y, sin embargo, en un momento dado, nuevos hechos pueden convertirla en inadecuada. Por esta razón, los hombres prudentes sólo darán un asentimiento provisional a las hipótesis de trabajo. Los casos a partir de los cuales los pragmatistas tratan de descubrir la naturaleza de la verdad son precisamente los casos en que menos seguridad tenemos de que la verdad esté completamente presente. Se trata de un procedimiento curioso y no muy prometedor. Puede decirse, con todo, que lo que nos hace mostrar dudas ante una hipótesis de trabajo es simplemente que todavía no ha demostrado que funciona en un campo suficientemente amplio; cuanto más campo cubre, más creemos en ella. Pero a esto hay que añadir que cuanto más campo cubre, menos probabilidad hay de que otras hipótesis puedan funcionar también. Continuar con este tema, sin embargo, exigiría un examen de las leyes de la probabilidad, para lo que no dispongo de espacio.

De lo dicho resulta que lo máximo que el pragmatismo puede obtener de la ciencia es la afirmación de que la concepción científica del funcionamiento no es incompatible con la concepción pragmatista, puesto que el funcionamiento científico puede ser considerado como una especie

del funcionamiento pragmático. Con todo, se trata de una especie cuya *differentia* añade precisamente los elementos que otras filosofías declaran necesarios para la verdad y que los pragmatistas declaran innecesarios. La novedad esencial del pragmatismo está en que admite, como base para la creencia, *cualquier clase* de satisfacción que pueda derivarse de mantenerla, y no simplemente la satisfacción teorética que la ciencia busca. Para esta pretensión no se busca apoyo alguno en la ciencia. Veamos si se puede encontrar apoyo en otra parte.

Los pragmatistas nunca se cansan de lanzar invectivas contra quienes dicen que nuestras creencias *no deben* ser influidas por *consideraciones* que de hecho influyen sobre ellas. Señalan triunfalmente la influencia del deseo sobre la creencia, y se jactan de que solamente su teoría se basa en una verdadera explicación psicológica de cómo se suscita la creencia. No discutiremos su explicación; lo que negamos es su relevancia para la cuestión: ¿Qué se entiende por «verdad» y «falsedad»? A primera vista puede parecer que un procedimiento inductivo perfectamente apropiado es el de investigar las propiedades que ha de tener una creencia para que podamos llamarla *verdadera* e inferir que estas propiedades constituyen el significado de «verdad». Hay, sin embargo, un sofisma en este método de investigación, y este sofisma, en nuestra opinión, está en el fondo de toda la filosofía pragmatista.

En primer lugar, hay una ambigüedad en la

palabra «significado». Podemos decir: «esta nube significa lluvia» o podemos decir: «*pluie* significa lluvia». Está claro que estos dos sentidos de «significado» son totalmente diferentes. Lo que tienen en común es que en cada uno de los casos tenemos un objeto que remite a otro. La nube es un signo de que llega la lluvia; la palabra *pluie* es un signo que expresa lluvia. Pero, fuera de esto, los dos sentidos de «significado» poco tienen en común. En el primer sentido, una cosa «significa» otra cuando la existencia (pasada, presente o futura) de esa otra puede ser inferida de la primera; es decir, cuando hay una relación causal entre ambas. En el segundo sentido «significado» se limita a los símbolos, es decir, a las palabras y cualesquiera otros medios susceptibles de ser empleados para la comunicación de nuestros pensamientos. Es este segundo sentido de «significado» lo que podemos esperar que un diccionario nos proporcione. Cuando preguntamos: ¿«qué significa tal palabra»?, lo que deseamos saber es: ¿«qué hay en la mente de una persona cuando usa tal palabra»? La confusión de los dos sentidos de «significado» no es infrecuente en la filosofía; y, si no nos equivocamos, el pragmatismo los ha confundido en su investigación acerca del «significado» de la verdad. Ha descubierto algo que tiene una relación causal con nuestras creencias de que determinadas cosas son verdaderas y que, consiguientemente, en el primer sentido de «significado», puede tomarse por lo que estas creencias «significan». Se ha supuesto, en-

tonces, que ello es lo que se «significa», en el segundo sentido, por «verdad»; es decir, lo que tenemos en el pensamiento (¿o tendríamos que tener en el pensamiento?) cuando usamos la palabra «verdad».

Esta confusión entre los dos sentidos de «significado» parece estar implicada necesariamente en el método adoptado por los pragmatistas; es decir, el método que investiga las causas de que nuestros juicios sean verdaderos, con la esperanza de descubrir a partir de ahí lo que significa «verdad». Concedamos a los pragmatistas, para evitar discusiones sobre lo que carece de importancia, que lo que origina que la gente considere verdadera una creencia sobre la que se ha suscitado una duda, es el haber advertido que esta creencia facilita el propósito que ha conducido a preguntarse sobre su verdad. De ahí se pasa a estimar que el que una creencia sea verdadera «significa» que esta creencia facilita nuestros propósitos, en el mismo sentido en que la nube «significa» lluvia; es decir, que hay una relación causal entre ambas cosas. Pero la verdad no es lo mismo que favorecer nuestros propósitos, de la misma manera que la nube no es lo mismo que la lluvia. Cuando decimos que una creencia es verdadera, el pensamiento que deseamos comunicar no es el mismo que cuando decimos que la creencia favorece nuestros propósitos; así, «verdadero» no significa «favorecer nuestros propósitos» en el mismo sentido en que *pluie* significa lluvia. En consecuencia, el pragmatismo no responde a la

cuestión: ¿qué tenemos en nuestro pensamiento cuando juzgamos que una determinada creencia es verdadera?

Los pragmatistas están dispuestos a admitir este hecho si se les obliga. Así, el doctor Schiller dice: [12]

> En cierto sentido, consiguientemente, las predicaciones de «bueno» y «malo», «verdadero» y «falso», pueden figurar al lado de las experiencias de «dulce», «rojo», «sonoro», «duro», etc., como hechos últimos que no necesitan ser analizados más.

A lo cual añade, en nota a pie de página:

> El objetivo de esta observación es refutar la noción, que parece subyacer oscuramente a algunas críticas intelectualistas, de que el carácter específico de la predicación de verdad es ignorado entre los pragmatistas.

Según el doctor Schiller, este significado fundamental de «verdad» carente de importancia, porque no nos permite distinguir los casos en que hemos predicado verdad correctamente de aquéllos en que lo hemos hecho equivocadamente. La prueba pragmática, afirma, nos permite distinguir lo *verdaderamente* verdadero de lo *falsamente* verdadero. A una predicación de verdad no sometida a prueba la llama «verdad como pretensión»; y a una predicación de verdad subsiguiente a la aplicación de la prueba pragmatista, «verdad validada». La distinción entre ambas se considera largamente en su ensayo sobre «la ambigüedad de la verdad [13]». Pero esta «ambigüedad» nos parece enteramente inexistente. La dis-

tinción implicada es la distinción entre lo que *es* verdadero y lo que *se piensa que es* verdadero. A lo largo de su ensayo, el lector que sustituya «verdad» por «mantequilla» y «falsedad» por «margarina», advertirá que el punto en cuestión no tiene especial relevancia para la naturaleza de la verdad. Hay «mantequilla como pretensión», es decir, lo que el tendero llama mantequilla; ésta, podemos suponer, incluye margarina. Hay también «mantequilla validada», que es la mantequilla en la que, tras las pruebas corrientes, no se ha encontrado margarina. Pero no hay ambigüedad en la palabra «mantequilla». Cuando el tendero, señalando la margarina, dice «esto es mantequilla», entiende por «mantequilla» precisamente lo que el cliente entiende cuando dice «esto no es mantequilla». Argüír desde el lenguaje del tendero que «mantequilla» tiene dos significados, uno de los cuales incluye la margarina y el otro no, sería obviamente absurdo. Parecidamente, cuando el hombre irreflexivo afirma, sin aplicar prueba alguna, «esta creencia es verdadera», mientras que el hombre prudente, tras aplicar las pruebas apropiadas, considera que «esta creencia no es verdadera», los dos quieren decir lo mismo con la palabra «verdadera», aunque solamente uno la aplica erróneamente. Por tanto, las razones del doctor Schiller para considerar «el carácter específico de la predicación de verdad» como carente de importancia no son válidas.

Debemos volver ahora a los dos sentidos de «significado» y mostrar que son relevantes para

nuestro problema. Es evidente que, en el sentido en que el significado de una palabra es «lo que está en nuestro pensamiento cuando usamos la palabra», el significado de la palabra «verdad» es precisamente aquel «carácter específico de la predicación de verdad» que, como confiesa el doctor Schiller, es algo muy diferente de «favorecer nuestros propósitos». Schiller pretende que las creencias de las que podemos predicar verdad *verdaderamente* son las que favorecen nuestros propósitos. Y su razón para decirlo es que las creencias que favorecen nuestros propósitos son aquéllas que continuamos llamando verdaderas después de la reflexión. Pero ello sólo prueba que estas creencias son las que continuamos *pensando* como verdaderas, no que estas creencias *sean* verdaderas. Sin embargo, debido a la confusión de los dos sentidos de «significado», Schiller se ve obligado a argüír que la utilidad proporciona el *significado* de la verdad; y que, consiguientemente, cuando una creencia es útil ha de ser verdadera. Lo que se sigue realmente, si admitimos el argumento psicológico, es que las creencias que consideramos útiles continuarán siendo *pensadas* como verdaderas. Esta proposición es completamente diferente, y no arroja luz alguna sobre la naturaleza de la verdad ni sobre qué creencias son de hecho verdaderas. Puede muy bien suceder que las creencias que favorecen ciertos propósitos sean verdaderas, mientras que las creencias que favorecen otros no lo sean; o, también, que no haya relación alguna entre la verdad y la utilidad.

La argumentación del doctor Schiller (y la de William James, pues, las dos son prácticamente idénticas en este punto) implica una variante de la misma presuposición que critica en otros, es decir, la presuposición de que todas nuestras creencias son verdaderas. En el pragmatismo la presuposición es que las creencias que *persistimos* en mantener han de ser verdaderas. Se señala a continuación lo poco razonables que son a menudo nuestros argumentos para persistir en una creencia; pero este hecho, en vez de ser utilizado para arrojar dudas sobre la creencia, se usa para desacreditar la razonabilidad. Retrocedemos así hasta el punto de partida de *La voluntad de creer,* y advertimos que los supuestos de este ensayo subyacen realmente a toda la teoría pragmatista de la verdad. Pero la superestructura es tan amplia que los pragmatistas no parecen ya ser conscientes de los fundamentos sobre los que descansa su edificio.

Ahora podemos reformular esquemáticamente la teoría pragmatista de la verdad, dando el debido relieve a los presupuestos de los que los propios pragmatistas tal vez no son plenamente conscientes. Su premisa mayor es: Las creencias que persisten tras haberse suscitado una duda son verdaderas. Su premisa menor es: Las creencias que han demostrado ser útiles persisten tras haberse suscitado una duda. De ahí se sigue que tales creencias son verdaderas. Entonces el pragmatista gira en redondo y nos incita a preservar vivas tales creencias sobre la base de que son verdade-

ras. Pero si su psicología fuera correcta, la exhortación sería innecesaria dado que, por su premisa menor, sin duda mantendríamos tales creencias. Su premisa mayor debería ser: «Las creencias que *nosotros conservamos* después de que *ustedes* han dudado de ellas son verdaderas». Pero quienes han dudado difícilmente quedarán impresionados por esta premisa. El argumento es una forma de la antigua refutación del adversario de uno mediante la afirmación de que toda la especie humana piensa como uno, arma un tanto dudosa si se dirige contra un ser humano que no piensa como uno.

Es hora ya de volver nuestra atención hacia la metafísica que el doctor Schiller ha basado sobre la teoría pragmatista de la verdad. El pragmatismo como tal afirma ser solamente un método; el doctor Schiller llama *Humanismo* a la doctrina metafísica que de éste deriva. Respecto de la metafísica, el pragmatismo afirma ser una especie de abastecedor universal, dispuesto a —y capaz de— satisfacer todos los gustos. Como señala William James:

> El pragmatismo está plenamente armado y es militante contra el racionalismo como pretensión y como método. Sin embargo, en principio al menos, no está en favor de determinados resultados. Carece de dogmas, y no tiene doctrinas fuera de su método. Como ha dicho muy bien Papini, el joven pragmatista italiano, está en medio de nuestras teorías, como un pasillo en un hotel. A él se abren innumerables habitaciones. En una se puede encontrar a un hombre escribiendo un libro ateo; en la siguiente, otro suplica de rodillas fortaleza y fe; en

una tercera, un químico investiga las propiedades de un cuerpo. En una cuarta, se está meditando un sistema de metafísica idealista; en una quinta, se demuestra la imposibilidad de la metafísica. Pero todas las habitaciones dan al mismo pasillo y todos deben pasar por él si buscan un camino para entrar o salir de las habitaciones respectivas [14].

A pesar de su catolicidad, estamos de acuerdo con el doctor Schiller en pensar que su metafísica es la única que se deriva naturalmente del pragmatismo. Se recordará que, al considerar la inducción, señalamos la dependencia de la verificación inductiva del recurso a los «hechos». El humanismo, como metafísica, se deriva de la aplicación del método pragmático a la cuestión: ¿qué es un «hecho»? El tema ha sido tratado por Schiller en su ensayo sobre «la fabricación de realidad [15]».

El principal objetivo de la metafísica humanista es subrayar la primacía de la Voluntad. La Voluntad, es cierto, requiere un dato de «hecho» al que aplicar su actuación; pero este dato es, a su vez, producto de voliciones anteriores, y aunque no podemos negar completamente un ὕλη original que ha sido modelado por la voluntad, es, sin embargo, muy lejano y carente de importancia y ha sido transformado en la realidad auténtica por la actuación de seres humanos y de otros seres que se parecen más o menos a ellos. Nada susceptible de ser conocido, nada susceptible de ser calificado de «real»; es independiente de quien conoce. No hay un ente tal como el «mero» co-

nocer, en el que pasivamente aprehendamos la naturaleza de un objeto meramente «dado». Todo conocimiento está vinculado al hacer, y todo lo que conocemos ha sido alterado en cierto grado por nuestra actuación. Esto, dice el doctor Schiller, está claro en el caso de nuestras relaciones, que se ven más o menos afectadas por el hecho de que tengamos trato con ellas. Cuando decimos que algo es «independiente» de nuestro conocimiento, queremos decir, según él, que ese algo no es sabedor de que lo conocemos. Pero, en realidad, todo lo que conocemos, incluso una piedra, es sabedor de nosotros a su modo. El doctor Shiller termina por admitir la acusación de que su tesis es hilozoista.

Las bases de estas opiniones no se establecen tan claramente como sería de desear, pero podemos llegar a ellas a partir de una alusión cortés a la dialéctica de Hegel que figura al principio del ensayo de Schiller. Imaginemos algún «hecho» respecto del cual tengamos una creencia. La creencia conduce a la acción, y la acción altera el «hecho». Si lo altera de acuerdo con nuestros deseos, se demuestra que la creencia era lo que los pragmatistas llaman «verdadera», puesto que ha mostrado su éxito en la acción. En este caso, puesto que la creencia es de hecho verdadera, se sigue que el hecho es real. De este modo la crencia ha producido el hecho. Pero si la consecuencia de la creencia es un «hecho» que, a pesar de estar en armonía con los deseos que originalmente nos condujeron a ocuparnos de la cuestión, está en

conflicto con otros de nuestros deseos, la creencia no es «verdadera» con respecto de estos otros deseos; de ahí que tengamos que cambiar nuestra creencia y emprender una nueva acción sobre la nueva creencia, poniendo así al «hecho» en armonía con nuestros nuevos deseos. De este modo, mientras tengamos deseos insatisfechos, nos veremos empujados a un ciclo de creencias y acciones en el que las creencias se harán gradualmente «más verdaderas» y los «hechos» con los cuales estas creencias están relacionadas se harán gradualmente más «reales» cuanto mayor sea la armonía establecida entre los «hechos» y nuestros deseos. El motor de todo el proceso es la definición pragmática de la verdad. Pues si creemos que A es un hecho, esta creencia es verdadera si es un medio útil para satisfacer nuestros deseos; de ahí que mientras nuestros deseos no se hallen completamente satisfechos, la creencia de que A es un hecho no es completamente verdadera y, por consiguiente, A no es completamente un hecho. Así, verdad completa y realidad completa andan hombro con hombro, y ambas sólo se alcanzan al final del camino que conduce a la satisfacción completa de todos nuestros deseos.

El doctor Schiller subraya la similitud entre el proceso anterior y la dialéctica hegeliana: con su inveterado amor al juego de palabra, ha bautizado este proceso con el nombre de «trialéctico». Sin embargo, no parece advertir que su proceso, como el de Hegel, introduce una distinción entre apariencia y realidad; la apariencia abarca todo

el mundo tal y como lo conocemos, y la prueba pragmática de la verdad se aplica solamente a la realidad. Los «hechos» que Schiller puede aceptar como reales tienen que ser tales que no impidan nuestros propósitos; sin embargo, a menudo aparecen «hechos» que los impiden. Si un hecho impide nuestros propósitos la prueba pragmatista de la verdad no le es plenamente aplicable; pues creyendo que impedirá nuestros propósitos no evitamos que así ocurra, y nuestra creencia, aunque probablemente sea preferible pragmáticamente a las demás, no garantizará la satisfacción de nuestros deseos. Si, por otra parte, creemos que el hecho *no* es de los que impiden nuestros propósitos, creemos lo que, *ex hypothesi,* no es el caso. De ahí se sigue que tales hechos no son reales. Puesto que muchos hechos aparentes impiden nuestros propósitos, nos vemos empujados a distinguir entre hechos reales y hechos aparentes. Por tanto, no es aquí en la tierra, donde se aplica el pragmatismo, sino en el cielo del doctor Schiller, de la misma manera que la metafísica de Bradley sólo se aplica en el cielo de Bradley. Toda la doctrina se reduce, por consiguiente, a la proposición de que sería celestial vivir en un mundo donde la filosofía de uno fuera verdadera, pero no deseo discutir esta proposición.

El doctor Schiller nunca se cansa de atacar la distinción entre apariencia y realidad; de hecho, gran parte de sus escritos se dirigen contra ella. Sostiene que su completa realidad se va actuali-

zando progresivamente y que no es, como el Absoluto, algo completamente desconectado de nuestro real mundo de apariencia. Pero su única razón para suponer que su completa realidad se va actualizando progresivamente es la presuposición tácita de que hay cooperación entre los agentes que componen el universo. Es decir, presume que los diversos deseos que (según él) son el motor de cuanto ocurre en el universo no se contrarrestan entre sí: las actividades del mundo no deben concebirse como una lucha por la supremacía. En favor de esta opinión no hay, suponemos, más argumento que el pragmático, que es agradable y no puede ser refutado por completo.

De esta forma, toda la metafísica humanista descansa en la teoría pragmática de la verdad, y se derrumba con esta teoría. Introduce por otra parte, en forma levemente modificada, la antigua distinción de apariencia y realidad, cuyas dificultades han sido admirablemente señaladas por el propio doctor Schiller. Puesto que la distinción y, consiguientemente, las dificultades, derivan inevitablemente de la teoría pragmática de la verdad, ofrecen un nuevo argumento en contra de esta teoría; pues muestran que la teoría es aplicable no ya a nuestro mundo real sino a un mundo ideal en el que se realizan todas las esperanzas de los pragmatistas.

Aunque por las razones señaladas no podemos aceptar la filosofía pragmatista, creemos, pese a todo, que es fácil que consiga una amplia popularidad porque contiene algunas de las grandes

tendencias intelectuales y políticas de nuestra época. Este aspecto del pragmatismo merece ser considerado, puesto que la influencia de una doctrina (como los pragmatistas han señalado muy prudentemente) no es en absoluto proporcional a su valor intelectual.

Desde el punto de vista intelectual, el pragmatismo incorpora en sí el escepticismo, la evolución y una nueva visión de la naturaleza y el ámbito de la inducción científica. Desde el punto de vista político, incorpora en sí la democracia, así como la acrecentada creencia en el poder humano que brota del progreso en los inventos mecánicos y de la bismarckiana confianza en la fuerza.

El escepticismo incorporado al pragmatismo es el que dice: «Puesto que todas las creencias son absurdas, podemos creer lo que es más conveniente». Esta pretensión no es en absoluto nueva; en Inglaterra ha sido popularizada por los *Fundamentos de la creencia* y las *Notas sobre el Libre Comercio Insular,* de Balfour. El escepticismo es la esencia misma de la filosofía pragmatista: nada es cierto, todo es susceptible de revisión, es imposible alcanzar una verdad de la que podamos estar seguros. Por tanto, no vale la pena que nos calentemos la cabeza preguntando qué es realmente verdadero: lo único que debe preocuparnos es lo que *consideramos* verdadero. En vez de la antigua distinción entre lo *verdadero* y *lo falso,* adoptamos la distinción más útil entre lo que persistimos en considerar verdadero y lo que simplemente parece verdadero a primera vista. Así,

los viejos significados de *verdadero* y *falso* pueden pasar inadvertidos, y podemos empezar a pensar que lo que es verdadero en el sentido pragmático es verdadero también en el antiguo sentido; esto ocurre especialmente respecto de la religión. Pero sobre la base de los principios pragmatistas, no hay razón alguna para lamentarlo; pues es «verdadero» lo que es útil creer y, consiguientemente, es útil creer lo que el pragmatismo declara que es verdadero. El escepticismo, consiguientemente, aunque necesario al principio, puede ser excluido posteriormente si recogemos todos los beneficios del pragmatismo. Para ello no hay grandes dificultades psicológicas porque, como confesaba Hume, la actitud escéptica no se mantiene fácilmente en la práctica.

La filosofía de la evolución también tiene su parte en la generación del tono mental del pragmatismo. Ha conducido a la gente a considerarlo todo como fluido y en proceso de desarrollo, a concebir todas las cosas como convirtiéndose a través de gradaciones imperceptibles en todas las demás cosas. Es cierto que algunos biólogos han empezado a considerar como discontinuo el desarrollo, como produciéndose por la aparición repentina de ejemplares raros; pero los filósofos y el público en general no se han visto influidos por este cambio. De ahí que haya empezado a advertirse que todas las antítesis tajantes, como la de *verdadero* y *falso,* deben ser difuminadas, y que debe evitarse todo finalismo. Hay que construir siempre un camino mediante el que todo puede

convertirse en todo apaciblemente y a pequeñas gradaciones. En vez de «lo verdadero», tendremos «lo más verdadero» o «lo más verdadero hasta la fecha». Y hay que prever entre los diferentes pretendientes de la verdad, una lucha por la existencia, que conducirá a la supervivencia del más fuerte. Todo ello lo desarrolla admirablemente la teoría pragmatista de la verdad. Bergson, en quien los pragmatistas pretenden tener un aliado, puede ser considerado como un representante de esta tendencia.

La influencia de las teorías modernas de la inducción científica probablemente ha sido más restringida, cuantitativamente, que la influencia del escepticismo o de la evolución; pero los hombres influidos han sido importantes por su eminente calidad científica. Podemos tomar como figura principal a Poincaré, el cual, aunque no ha extendido la doctrina pragmatista a los hechos particulares, trata con espíritu enteramente pragmatista las hipótesis generales de la lógica, la matemática y la física, mostrando que lo que conduce a la aceptación de una hipótesis científica es su *conveniencia.* Presuposiciones generales, tales como la causalidad o la existencia del mundo externo no pueden ser apoyadas por los cánones de la inducción de Mill, sino que requieren un tratamiento mucho más amplio de todo el conjunto organizado de la doctrina científica aceptada. En este tratamiento es donde se ve mejor el método pragmatista; entre los hombres de ciencia su apa-

rente éxito en esta dirección, sin duda, ha contribuido enormemente a su aceptación.

La influencia de la democracia en la difusión del pragmatismo es perceptible casi en cada página de los escritos de William James. Hay en ellas impaciencia ante la autoridad, pocos deseos de condenar prejuicios difundidos y una tendencia a decidir las cuestiones filosóficas sometiéndolas a votación que contrasta curiosamente con el tono dictatorial corriente de los escritos filosóficos. En una ocasión el doctor Schiller empezó a trabajar en la elucidación de la cuestión de la vida futura sometiéndola a votación [16]. William James solicita para el carácter pragmatista «el aire libre y las posibilidades de la naturaleza, contra el dogma, la artificialidad y la pretensión de las verdades finales». Que algo *sea* simplemente verdadero, nos guste o no, es para él tan odioso como la autocracia rusa; se siente como escapado de una prisión cuyos muros estarían formados no de piedra sino de «hechos brutos», al humanizar la verdad y hacerla sirviente, como la policía en una democracia, del pueblo, y no su amo. El carácter democrático penetra incluso en la religión de los pragmatistas: profesan la religión que ellos mismos han elegido, y la tradicional reverencia religiosa se convierte en satisfacción por la propia obra. «El príncipe de las tinieblas —dice James— puede ser un noble caballero, como se nos ha enseñado; pero cualquiera que sea el Dios de la tierra y de los cielos, sin duda, no es un noble caballero [17]». Diríamos que los pragmatistas conciben a Dios

más bien como un presidente elegido al que otorgamos un respeto que, en realidad, es un tributo a la sabiduría de nuestra elección. William James hace llegar al cielo la revuelta de sus antepasados de Nueva Inglaterra: el Poder susceptible de merecer respeto es el de un Jorge Washington y no el de un Jorge III.

Estrechamente relacionada con este espíritu democrático está la creencia en el poder humano, una de las notas dominantes del pragmatismo. Con el progreso de los inventos mecánicos, las posibilidades de nuestro poder sobre la naturaleza han mostrado ser muy superiores a lo que se suponía antiguamente, sin que sea posible ahora señalarle límites definidos. De ello se ha derivado —especialmente en América, donde las condiciones económicas son favorables y la ocupación principal de la mayoría de la gente se dirige hacia cuestiones en las que han sido muy grandes los avances recientes— un sentimiento general de que con energía y confianza es posible superar todos los obstáculos, y de que admitir que algo sea imposible es una prueba de pusilanimidad o indolencia. El hábito de creer que no hay imposibilidades esenciales se ha visto propiciado por la doctrina de la evolución, con su apéndice literario del *Uebermensch*. Ha nacido una confianza en sí mismo y un orgullo de vivir que recuerda en muchos aspectos el Renacimiento y que crea cierta afinidad entre el humanismo histórico y su homónimo moderno. Pues el humanismo moderno, como ha dicho el propio doctor Schiller, es esencialmente

la filosofía apropiada para «los jóvenes, los fuertes, los viriles [18]». El inventor, el publicitario, el financiero, el hombre de acción pueden encontrar en el pragmatismo la expresión de su concepción instintiva del mundo. Estos hombres, para bien y para mal, esperan que el mundo sea maleable según sus deseos; y en mayor o menor grado ven justificada su esperanza por el éxito. De ello procede una falta de confianza en esos «hechos brutos» que los pragmatistas tienden a negar, y una confianza en la victoria en los enfrentamientos con el mundo exterior, sean éstos cognoscitivos o más directamente prácticos. Un pragmatista italiano ha expresado como sigue esta confianza en la victoria:

> Dio è perfetto perchè è onnipossente. Sostituiamo dunque al misticismo della rinunzia, dell' *Imitazione di Cristo,* il misticismo della conquista, dell' *Imitazione di Dio* [19].

Otros pragmatistas han sido menos explícitos que este Tomás de Kempis moderno, pero éste ha expresado correctamente el espíritu de su filosofía.

De la confianza en la victoria, en las luchas, es fácil pasar al gusto por la lucha misma. El pragmatismo facilita para ello todas las posibilidades. Las muchas y diferentes «verdades como pretensión» deben luchar entre sí, y la vencedora será finalmente la «verdad validada». El doctor Schiller confesó implícitamente en cierta ocasión que, con su teoría de la verdad, la persecución podía

convertir realmente en verdadera una doctrina que de otro modo sería falsa, pues podría hacer de ella una doctrina «útil para nuestras vidas [20]». A falta de otro criterio de verdad que el éxito, parece claro que los métodos conocidos de lucha por la existencia deben ser aplicados a la elucidación de cuestiones difíciles, que los acorazados y las ametralladoras Maxim deben ser los árbitros últimos de la verdad metafísica.

El culto a la fuerza, tal como lo encontramos en Nietzsche, no se encuentra en la misma forma en William James, que, pese a ensalzar la voluntad y la vida de acción, no desea que la acción sea belicosa. Pese a todo, el individualismo excesivo de la teoría pragmática de la verdad se relaciona intrínsecamente con el recurso a la fuerza. Si existe una verdad no-humana, que un hombre puede conocer y otro no, existe un criterio exterior a los contendientes al que podemos exigir que se someta la disputa; de ahí que sea, al menos, teóricamente posible el arreglo pacífico y judicial de los litigios. Pero si, por el contrario, el único medio de descubrir cuál de los contendientes tiene razón, es esperar y ver quién tiene éxito para decidir la cuestión, no hay más principio que el de la fuerza. Es cierto, naturalmente, que, en una disputa privada, la opinión pública de la comunidad, especialmente tal como se encarna en el derecho, obligará generalmente a una decisión pacífica. Pero esta opinión pública se forma (al menos en teoría) sobre una estimación objetiva de la justicia o injusticia del caso. En lugar de esto, si

se aceptara el credo pragmatista, la opinión pública tendría que guiarse por los intereses de la comunidad. Esto no encontraría objeción alguna si, como ocurre corrientemente, el mantenimiento de la justicia fuera considerado como uno de los fines que son de interés para la comunidad. Pero en una comunidad pragmatista, tal cosa sería imposible, puesto que la justicia se derivaría de los intereses de la comunidad en vez de ser un constituyente independiente de los mismos. En cuestiones internacionales, debido al hecho de que los litigantes son a menudo lo bastante fuertes como para ser independientes del control externo, estas consideraciones se hacen más importantes. Si el pragmatista sostiene que siempre y en todas partes el único árbitro final de una disputa *ha de ser* la fuerza, la respuesta es que, aunque esto es verdad en el momento real de la batalla, no lo es en un sentido más amplio, pues ignora los motivos que engendran la fuerza de cada bando. La esperanza de la paz internacional, como la consecución de la paz interna, depende de la creación de un cuerpo efectivo de opinión pública formado por una estimación de la justicia y la injusticia de las disputas. Sería erróneo decir que la disputa se decide por la fuerza, sin añadir que la fuerza depende de la justicia. Con todo, la posibilidad de semejante opinión pública depende de la posibilidad de un criterio de justicia que sea causa, y no efecto, de los deseos de la comunidad. Y tal criterio de justicia parece incompatible con la filo-

sofía pragmatista. Esta filosofía, por consiguiente, aunque empieza por la libertad y la tolerancia, concluye, por necesidad interna, en el recurso a la fuerza y al arbitraje de los grandes batallones. Por ello se adapta igualmente bien a la democracia en el interior y al imperialismo en el exterior. También en este aspecto se halla más delicadamente adaptada a las exigencias de nuestra época que ninguna otra filosofía inventada hasta ahora.

Para resumir: el pragmatismo atrae al talante mental que halla en la superficie de este planeta todo su material imaginativo; que confía en el progreso y que es inconsciente de las limitaciones no-humanas del poder humano; que ama la batalla, con todos los peligros que le aguardan, porque no le cabe duda alguna de que alcanzará la victoria; que desea la religión como desea los ferrocarriles y la luz eléctrica, esto es, como una comodidad y una ayuda en los asuntos de este mundo, no como proveedora de objetos no-humanos para satisfacer el ansia de perfección y de algo susceptible de ser adorado sin reservas. Pero para quienes creen que la vida en este planeta sería una vida en prisión de no ser por las ventanas que se abren a un mundo superior que está fuera de él; para quienes la creencia en la omnipotencia del hombre equivale a soberbia; para quienes prefieren la libertad estoica que procede del domino de las pasiones a la dominación napoleónica que contempla a sus pies los reinos de este mundo; en suma, para los hombres que no

consideran al hombre digno de culto, el universo pragmatista resultará estrecho y mezquino, será un mundo que quita vida a todo lo que da valor y que hace al hombre mismo más pequeño al privar al universo que contempla de todo su esplendor.

5. La concepción de la verdad de William James [1]

«La historia de la filosofía —observa William James— es en gran medida la de un cierto choque de temperamentos humanos». Al tratar con un temperamento del encanto del suyo no resulta agradable pensar en un «choque»; uno no disiente por gusto y, además, desea acompañar de la mayor corrección posible las críticas duras. Afortunadamente, gran parte de la obra de James está dedicada a la defensa de posiciones que el pragmatismo comparte con otras formas de empirismo; con estas partes de su libro yo, como empirista, estoy en general de acuerdo. Aduciré como ejemplo la lección dedicada al problema que James considera «el más fundamental de los problemas filosóficos», es decir, el de lo Uno y lo Múltiple. En esta lección James se declara, en general, pluralista, tras un examen de las clases y grados de

unidad que pueden encontrarse en el mundo, con el que todo empirista puede estar, en general, de acuerdo. A lo largo de todo el libro, las tesis características del pragmatismo sólo aparecen aquí y allá, después de que se haya preparado cuidadosamente el camino. James habla en una ocasión de la formulación «rígida» de la posición humanista del doctor Schiller; su propia formulación es todo lo contrario de una formulación «rígida»: se trata de algo gradual, insinuado, imperceptible.

Un buen ejemplo de este método insinuante lo ofrece su lección sobre el sentido común. Las categorías del sentido común, como señala James —y en ello todos podemos estar de acuerdo—, contienen descubrimientos de nuestros antepasados remotos; pero estos descubrimientos no pueden ser considerados como últimos porque la ciencia, y todavía más la filosofía, advierten que el sentido común es inadecuado en muchos aspectos. Se nos dice también que el sentido común, la ciencia y la filosofía son insuficientemente verdaderas en algún aspecto. También con esto podemos estar de acuerdo. Pero James añade: «Es evidente que el conflicto entre sistemas tan ampliamente diferentes nos obliga a revisar la idea misma de verdad, pues en la actualidad no tenemos una noción definida acerca de lo que puede significar esta palabra» (p. 192). Aquí, creo, tenemos un simple *non sequitur*. Una tarta de ciruelas, una tarta de pasas y una tarta de grosella pueden ser todas ellas insuficientemente dulces, pero ¿esto nos obliga a revisar la idea de dulzura o demues-

tra que no tenemos una idea definida de lo que significa «dulzura»? Por el contrario, me parece que si percibimos que son insuficientemente dulces, ello pone de manifiesto que sabemos lo que es la «dulzura»; y, ciertamente, lo mismo puede aplicarse a la verdad. Sin embargo, esta observación se hace solamente de pasada.

James, como la mayoría de los filósofos, presenta sus opiniones como intermedias entre dos escuelas opuestas. Empieza distinguiendo dos tipos filosóficos denominados, respectivamente, «mentalidad tierna» *(tender-minded)* y «mentalidad dura» *(tough-minded)*. Los filósofos de «mentalidad tierna» son «racionalistas, intelectualistas, idealistas, optimistas, religiosos, partidarios de la libertad de la voluntad, monistas y dogmáticos». Los de «mentalidad dura» son «empiristas, sensualistas, materialistas, pesimistas, irreligiosos, fatalistas, pluralistas y escépticos». Tradicionalmente la filosofía alemana sería en general de «mentalidad tierna», y la filosofía británica de «mentalidad dura». Puedo confesar desde ahora que pertenezco, con algunas reservas, al tipo de «mentalidad dura». El pragmatismo, asegura William James, «puede satisfacer ambos tipos de exigencia. Puede ser religioso como los racionalismos, pero al mismo tiempo, como los empirismos, puede mantenerse en la mayor familiaridad con los hechos». Esta reconciliación, a mi modo de ver, es ilusoria; estoy de acuerdo con la parte de «mentalidad dura» del pragmatismo y en desacuerdo total con la parte de «men-

talidad tierna». Pero desenredar ambos aspectos es tarea que debemos aplazar hasta examinar cómo se efectúa la reconciliación que profesa. El pragmatismo representa, por una parte, un método y un hábito mental; por otra, cierta teoría acerca de lo que constituye la verdad. Lo último está muy cerca de lo que el doctor Schiller denomina humanismo, pero James no adopta este nombre. Podemos distinguir, por consiguiente, el *método* pragmático y la *teoría de la verdad* pragmática. El primero se halla implicado, hasta cierto punto, en toda inducción, y ciertamente es muy recomendable; la segunda es una novedad esencial y un punto de especial importancia. Sin embargo, permítasenos considerar primero el método pragmático.

«El pragmatismo —dice James— representa una actitud filosófica muy corriente, la actitud empirista; pero lo hace, a mi modo de ver, en una forma más radical y menos objetable que la adoptada hasta ahora. El pragmatista vuelve la espalda de una vez para siempre a una larga serie de hábitos inveterados muy queridos de los filósofos. Se aparta de la abstracción y de la insuficiencia, de las soluciones verbales, de las malas razones *a priori,* de los principios inmutables, de los sistemas cerrados y de los pretendidos absolutos y orígenes. Se vuelve hacia la concreción y la adecuación a los hechos, hacia la acción y hacia el poder. Esto significa la renuncia sincera al temple racionalista y el reinado del carácter empirista. Significa el aire libre y las posibilida-

des de la naturaleza, en contra del dogma, la artificialidad y la pretensión de poseer la verdad final» (p. 51).

El talante mental descrito aquí merece en lo esencial mi cordial simpatía. Pero me parece que William James, como otros pragmatistas, consideran que el pragmatismo implica un espíritu más abierto que su contrario. Con respecto a las cuestiones científicas, o incluso a las cuestiones menos importantes de la filosofía, no hay duda de que sucede más o menos así. Pero con respecto a las cuestiones fundamentales de la filosofía —especialmente respecto a lo que considero *la* cuestión fundamental, es decir, la naturaleza de la verdad— el pragmatismo es absolutamente dogmático. En la carrera pragmatista no se permite la participación de la hipótesis de que el pragmatismo es erróneo; por bien que esta hipótesis pueda funcionar, no se la tiene en cuenta. «Volver la espalda de una vez para siempre» a la filosofía de los demás puede ser heroico o merecedor de alabanza, pero no es algo no dogmático ni propio del espíritu abierto. Una modesta evitación de la autoafirmación, la sensación de que todas nuestras filosofías son provisionales, el recuerdo constante de que después de todo las hipótesis de nuestros adversarios pueden ser las verdaderas son rasgos del carácter empirista auténtico; pero no veo que estos rasgos caractericen invariablemente los escritos de los pragmatistas. En filosofía es más o menos inevitable el dogmatismo en cuestiones fundamentales, y no puedo

por ello condenar a los pragmatistas porque no se comporten de otro modo; pero a su pretensión de la mayor amplitud de miras objetaré que ésta es, o puede ser, poseída por sus críticos.

Debe admitirse, sin embargo, que William James pontifica lo mínimo que un filósofo puede permitirse. Y su total carencia de unción resulta muy refrescante. «En este mundo real de sudor y barro —dice— me parece que cuando una concepción de las cosas es 'noble', ello debe tomarse como una presunción contra su verdad y como algo que la descualifica filosóficamente» (p. 72). Consiguientemente, sus afirmaciones nunca van arropadas por «bellas palabras»; las lleva a la plaza del mercado y no teme ser llano, nada técnico y emplear el lenguaje corriente. Todo esto hace que resulte refrescante leer sus libros, que contienen lo que James vive realmente y no lo que mantiene en su calidad de profesional.

Pero es hora de volver al método pragmático.

«El método pragmático —se nos dice— es primariamente un método para resolver disputas metafísicas que de otro modo serían interminables. El mundo ¿es uno o múltiple? ¿Es libre o está ligado por el destino? ¿Es material o espiritual? Se trata de ideas sobre el mundo que pueden mantenerse o no, y las disputas sobre ellas son inacabables. En estos casos el método pragmático consiste en probar a interpretar cada noción señalando sus respectivas consecuencias prácticas. ¿Qué diferencia práctica puede resultar si es verdadera una idea y no otra? Si no

puede señalarse ninguna diferencia práctica, entonces las alternativas significan prácticamente lo mismo y toda disputa es estéril. Cuando una disputa es seria, debemos ser capaces de mostrar alguna diferencia práctica que se derive de que lo justo esté de un lado o de otro». Escribe también: «Para alcanzar la claridad perfecta en nuestros pensamientos respecto de un objeto, pues, sólo necesitamos examinar los efectos de tipo práctico que el objeto puede implicar, qué sensaciones podemos esperar de él, y qué reacciones debemos prevenir. Nuestra concepción de estos efectos, sean próximos o remotos, es entonces para nosotros toda nuestra concepción del objeto, en la medida en que esta concepción tiene un significado positivo» (pp. 45-7).

Nada hay que objetar a este método, aplicado dentro de ciertos límites y a cuestiones idóneas. Por el contrario, es muy conveniente permanecer, en la medida de lo posible, en contacto con los hechos concretos procurando constantemente mantener nuestras teorías en relación con ellos. Sin embargo, el método implica algo más de lo señalado en el fragmento que acabo de citar. Implica también la sugerencia del criterio pragmático de la verdad: se juzga verdadera una creencia en la medida en que las consecuencias prácticas de su adopción son buenas. Algunos pragmatistas —por ejemplo, Le Roy (que últimamente ha sido objeto de una condena papal)— consideran que la prueba pragmática proporciona *solamente* un criterio [2]; otros, especialmente el doc-

tor Schiller, consideran que proporciona el *significado* real de la verdad. William James está de acuerdo en este punto con el doctor Schiller, aunque, como él, no entra en la cuestión del criterio *versus* significado.

La teoría pragmática de la verdad es la doctrina central del pragmatismo. Debemos examinarla con cierto cuidado. William James la formula de maneras diferentes, algunas de las cuales citaré a continuación. Dice: «Las ideas (que en sí mismas no son sino partes de nuestra experiencia) se hacen verdaderas precisamente en la medida en que nos ayudan a entrar en una relación satisfactoria con otras partes de nuestra experiencia» (p. 58). También: «La verdad es *una especie de la bondad,* y no, como se supone corrientemente, una categoría distinta de la de bien y coordinada con ella. *Lo verdadero es el nombre de lo que muestra ser bueno a modo de creencia, y bueno, también, por razones definidas y asignables*» (p. 75). Un pragmatista puede decir que verdad significa «acuerdo con la realidad» tanto como cualquier otro; pero el pragmatista difiere de los demás respecto de lo que significa *acuerdo,* y también (parece) respecto de lo que significa *realidad.* William James da la siguiente definición del acuerdo: «'Concordar', en el más amplio de los sentidos, con una realidad, *sólo puede significar ser guiado directamente hasta ella o hasta sus proximidades, o estar en tan activo contacto con ella que o bien la manipula o bien está en mejor relación que en caso de*

desacuerdo» (p. 212). Este modo de hablar es más bien metafórico y un poco confuso; sin embargo, está claro que se considera el «acuerdo» como algo práctico, no como algo meramente intelectual. Poner el acento en lo práctico, naturalmente, es una de las características principales del pragmatismo.

Para comprender la noción pragmática de verdad tenemos que tener clara la base *factual* sobre la que se supone que descansan las verdades. La experiencia sensible inmediata, por ejemplo, no cae bajo la alternativa de lo *verdadero* y lo *falso.* «El día sigue al día —dice James—, y sus contenidos son simplemente añadidos. Los nuevos contenidos mismos no son verdaderos, sino que simplemente *llegan* y *son.* La verdad es *lo que decimos sobre* ellos» (p. 62). Así, cuando solamente somos conscientes de objetos sensibles, no hemos de considerarnos conocedores de una verdad, aunque tengamos cierto tipo de contacto con la realidad. Es importante comprender que los *hechos,* que están así fuera del ámbito de la verdad y la falsedad, proporcionan el material presupuesto por la teoría pragmática. Nuestras creencias tienen que concordar con cuestiones factuales: que lo hagan es parte esencial de su «satisfactoriedad». James menciona también lo que llama «relaciones entre ideas puramente mentales» como una parte del material sobre el que se basa el pragmatismo. Menciona como ejemplos «1 y 1 hacen 2», «el blanco difiere menos del gris que del negro», etc... Se supone que

hemos de tener por ciertas las proposiciones de este tipo antes de poder seguir adelante. Como señala James: «Entre las coerciones del orden sensible y las coerciones del orden ideal, nuestra mente queda fuertemente encarrilada. Nuestras ideas deben concordar con realidades, sean concretas o abstractas, hechos o principios, bajo la pena de una inconsistencia y una frustración interminables» (p. 211). Así, por tanto, sólo cuando vamos más allá de las simples cuestiones de hecho y de las tautologías aprioristas se llega a la noción pragmática de verdad. Se trata, en pocas palabras, de la noción a aplicar a los casos dudosos, pero no de la que se aplica en los casos en los que no puede haber dudas. Y que hay casos acerca de los cuales no puede haber dudas es algo que se presupone en todas las formulaciones de la posición pragmatista. «Nuestra explicación de la verdad —dice James— es una explicación... de procesos de orientación, realizados *in rebus,* y que solamente tienen en común que *compensan*» (p. 218). Por tanto, podemos resumir esta filosofía en la definición siguiente: «Una verdad es algo que compensa ser creído.» Ahora bien: si esta definición ha de ser útil, como los pragmatistas pretenden que es, ha de ser posible saber que compensa creer algo sin conocer lo que el pragmatismo llamaría una verdad. De ahí que el saber de que determinada creencia compensa, ha de ser clasificado como conocimiento de un hecho sensible o de una «relación entre ideas puramente mentales» o como

un compuesto de ambas cosas; también ha de ser fácil descubrir que no vale la pena aplicar la prueba pragmática a este saber. Sin embargo, en esta opinión hay alguna dificultad. Consideremos, por un momento, lo que se significa al decir que una creencia «compensa». Podemos suponer que significa que las consecuencias de mantener esta creencia son mejores que las consecuencias de rechazarla. Para saber esto, tenemos que saber cuáles son las consecuencias de mantener la creencia y cuáles las de rechazarla; también hemos de saber qué consecuencias son buenas, cuáles malas, qué consecuencias son mejores y cuáles peores. Tomemos, por ejemplo, el credo católico-romano. Podemos estar de acuerdo en que proporciona cierto grado de felicidad a costa de cierto grado de necedad y de dominación clerical. Semejante opinión es discutible y discutida, pero la daremos por admitida. Pero entonces se llega a la cuestión, una vez admitido que los efectos sean los citados, de si en conjunto hay que clasificar estos efectos como buenos o como malos; y esta cuestión es tàn difícil que nuestra prueba de la verdad se convierte en algo completamente inútil. Es mucho más fácil, me parece, resolver la simple cuestión de hecho: «¿Ha sido el Papa siempre infalible?», que resolver la cuestión de si los efectos de considerarlo infalible son en conjunto buenos o no. Pero esta cuestión, la de la verdad del catolicismo romano, pertenece precisamente al tipo de cuestión que los pragma-

tistas consideran especialmente apropiado para su método.

La idea de que es muy fácil saber si las consecuencias de una creencia son buenas —de hecho, una noción tan fácil que una teoría del conocimiento no necesita tomar en consideración algo tan sencillo—, me parece una de las presuposiciones más extrañas que puede hacer una teoría del conocimiento. Tomemos otro ejemplo: muchos de los hombres de la Revolución francesa fueron discípulos de Rousseau, y la creencia en sus doctrinas tuvo amplios efectos, que hicieron a la Europa de aquella época muy diferente de lo que hubiera sido sin ella. Si en conjunto los efectos de la creencia han sido buenos tenemos que decir que la creencia era verdadera; si malos, que era falsa. Pero ¿cómo hacer el balance? Es casi imposible desentrañar cuáles fueron los efectos de la creencia; e incluso aunque pudiéramos discernirlos, nuestro juicio acerca de si han sido buenos o malos dependería de nuestras opiniones políticas. Seguramente es mucho más fácil descubrir por investigación directa si el *Contrato Social* es un mito que decidir si la creencia en él ha sido beneficiosa o perjudicial en conjunto.

Otra dificultad que encuentro respecto del significado pragmático de «verdad» puede ser formulada como sigue: supongamos que acepto el criterio pragmático, y supongamos que se me convence de que determinada creencia es útil. Supongamos, en consecuencia, que llego a la con-

clusión de que la creencia es verdadera. ¿Acaso no es obvio que en mi pensamiento se produce un cambio cuando paso de considerar que la creencia es útil a mantener realmente que es una creencia verdadera? Pero ello no sería así si fuera válida la explicación pragmática de la verdad. Tomemos, por ejemplo, la creencia de que existen otras personas. Según los pragmatistas, decir «es verdad que existen otras personas» *significa* «es útil creer que existen otras personas». Pero si es así, entonces las dos frases no son más que dos formas diferentes de la misma proposición; consiguientemente, cuando creo la una creo también la otra. Pero en este caso no podría haber transición de la una a la otra, como es claro que la hay. Ello muestra que la palabra «verdadero» representa para nosotros una idea distinta de la que representa la expresión «útil de creer»; y que, consiguientemente, la definición pragmática de la verdad ignora, sin destruirlo, el significado dado corrientemente a la palabra «verdadero», significado que en mi opinión es de fundamental importancia y que solamente puede ser ignorado a costa de una inadecuación irremediable.

Lo anterior me lleva a la diferencia entre *criterio* y *significado,* punto no muy claro en James y en el doctor Schiller. Explicaré mejor la diferencia, para empezar por ahí, con un ejemplo. Si alguien desea saber si determinado libro está en una biblioteca, consulta el catálogo. Los libros mencionados en el catálogo presumiblemente están en la biblioteca; y los libros no mencionados

presumiblemente no están allí. El catálogo, por tanto, proporciona un *criterio* acerca de si el libro está en la biblioteca o no. Pero incluso suponiendo que el catálogo sea perfecto, es obvio que cuando se dice que el libro está en la biblioteca no se *significa* con ello que esté mencionado en el catálogo. Puede querer decir que el libro real se halla en algún lugar de las estanterías. Por tanto continúa siendo una hipótesis inteligible que en la biblioteca haya libros no catalogados, o que haya libros catalogados que se hayan perdido y no se hallen ya en la biblioteca. Del descubrimiento de que un libro se menciona en el catálogo a la conclusión de que está en la biblioteca hay una inferencia. Hablando abstractamente, podemos decir que una propiedad A es un *criterio* de la propiedad B cuando un mismo objeto posee ambas propiedades; y que A es un criterio *útil* de B si es más fácil descubrir que el objeto posee la propiedad A que descubrir que posee la propiedad B. Así, ser mencionado en el catálogo es un criterio *útil* de estar en la biblioteca, porque es más fácil consultar el catálogo que buscar por las estanterías.

Si los pragmatistas afirmaran solamente que la utilidad es un *criterio* de verdad habría mucho menos que decir contra su opinión; pues ciertamente son muy pocos los casos, si es que hay alguno, en que resulta claramente útil creer lo que es falso. La principal crítica que habría que hacer entonces al pragmatismo consistiría en negar que la utilidad sea un criterio *útil,* porque

a menudo es más difícil determinar si una creencia es útil que determinar si es verdadera. La argumentación de los pragmatistas está dirigida casi enteramente a demostrar que la utilidad es un *criterio;* se supone que se sigue de ello que la utilidad es el *significado* de la verdad. Sin embargo, para volver a nuestro ejemplo de la biblioteca, supongamos que hemos concedido que no hay errores en el catálogo del Museo Británico: ¿se seguiría de ello que el catálogo podría existir sin los libros? Podemos imaginar a alguien dedicado desde hace mucho a un estudio comparado de las bibliotecas —y que en el transcurso del mismo hubiera perdido, naturalmente, todo gusto por la lectura—, que declarara que el catálogo es lo único importante; y que los libros son trastos inútiles y que nadie los busca, y que el principio de economía debería conducirnos a contentarnos con el catálogo. En realidad, si se considera la cuestión con espíritu abierto, se advertirá que el catálogo *es* la biblioteca, pues dice todo lo que posiblemente se desea conocer acerca de ella. Podemos entonces ahorrar dinero al contribuyente destruyendo los libros: permitimos el libre acceso al catálogo, pero condenamos el deseo de leer porque implica un realismo dogmático desacreditado.

A mi modo de ver, esta analogía con la biblioteca no es fantástica ni injusta, sino la más próxima y exacta que he sido capaz de imaginar. Lo que estoy tratando de aclarar queda oculto para los pragmatistas, creo, por el hecho de que sus

teorías parten muy a menudo de cosas tales como las hipótesis generales de la ciencia —el éter, los átomos, etc.— En estos casos, nos interesamos poco por las hipótesis mismas que, como es bien sabido, están sometidas a un rápido cambio. Lo que nos preocupa, en cambio, son las inferencias respecto de los fenómenos sensibles que las hipótesis nos autorizan a hacer. Todo lo que exigimos de las hipótesis es que «funcionen», aunque debería observarse que lo que constituye su «funcionamiento» no es que sus resultados sean en general agradables, sino la conformidad de estos resultados con los fenómenos observados. Pero en el caso de estas hipótesis científicas generales, ningún hombre razonable cree que sean verdaderas tal como se mantienen. Se cree que son en parte verdaderas, y que funcionan gracias a la parte que es verdadera; pero se espera que con el tiempo se descubrirá algún elemento de falsedad y que serán sustituidas por alguna teoría más verdadera. De esta forma, parece que el pragmatismo derive su concepto de lo que constituye la creencia precisamente de aquellos casos en que, propiamente hablando, la creencia falta, y en los que —cosa que es pragmáticamente importante— el interés por la verdad o la falsedad es escaso en comparación con el interés por que «funcione».

Pero cuando este método se extiende a casos en que la proposición en cuestión tiene por sí misma algún interés emocional, aparte de su funcionamiento, la explicación pragmática se hace

menos satisfactoria. La cuestión ha sido muy bien formulada por el profesor Stout en *Mind*[3] y la mayor parte de lo que yo tengo que decir acerca de ella está contenido en sus observaciones. Tomemos la cuestión de si existen otras personas. Parece perfectamente posible suponer que la hipótesis de que existen funcionará siempre, aunque de hecho no existan otras personas. También está claro que creer en su existencia contribuirá a la felicidad, pues incluso el mayor misántropo no desea ser privado del objeto de su odio. De ahí que la creencia de que existen otras personas sea, pragmáticamente, una creencia verdadera. Pero si me veo obsesionado por el solipsismo, el descubrimiento de que la creencia en la existencia de los demás es «verdadera» en el sentido pragmático no es suficiente para aliviar mi sensación de soledad: advertir que obtendría provecho rechazando el solipsismo no es suficiente para hacer que lo rechace, pues lo que yo deseo no es que el solipsismo sea falso en sentido pragmático, sino que existan de hecho otras personas. Y con el significado pragmatista de la verdad ambas cosas no van necesariamente unidas. La creencia en el solipsismo podría ser falsa incluso aunque yo fuera la única persona o cosa del universo.

Presumo que los pragmatistas no admitirían esta paradójica consecuencia. Pero es una consecuencia inevitable del divorcio que introducen entre *hecho* y *verdad*. Volviendo a nuestro ejemplo, podemos decir que los «hechos» están representados por los libros, y las «verdades» por

las anotaciones del catálogo. En la medida en que no deseemos leer los libros, las «verdades» ocuparán el lugar de los «hechos», y las imperfecciones de nuestra biblioteca podrán ser subsanadas haciendo nuevas anotaciones en el catálogo. Pero tan pronto como alguien desee leer realmente un libro, las «verdades» se harán inadecuadas y los «hechos» se convertirán en lo único importante. La explicación pragmática de la verdad presume, me parece, que nadie tiene interés por los hechos y que la verdad de la proposición según la cual nuestro amigo existe en un sustituto apropiado de su existencia. Los «hechos», nos dirán, no son verdaderos ni falsos, y consiguientemente la verdad no puede referirse a ellos. Pero la verdad «A existe», si es una verdad, se refiere a A, que en este caso es un hecho; y decir que «A existe» puede ser verdadero incluso aunque A no exista, es dar a «verdad» un significado desprovisto de todo interés. El doctor Schiller suele atacar la opinión de que la verdad ha de corresponder con la realidad; podemos estar de acuerdo con él concediendo que *su* verdad, en cualquier caso, no necesita corresponder a la realidad. Pero tendremos que añadir que para nosotros la realidad es más interesante que semejante verdad.

Naturalmente, soy consciente de que los pragmatistas minimizan la base «factual» y hablan de la «fabricación de realidad» como algo que marcha *pari passu* con la «fabricación de la verdad». Es fácil criticar la pretensión de «fabricar la rea-

lidad», como no sea dentro de límites obvios. Pero cuando se hace frente a estas críticas señalando, contra la suposición pragmatista, que después de todo debe existir una base «factual» para que funcione a partir de ella nuestra actividad creadora, entonces entra en juego la línea de críticas opuesta. El doctor Schiller, en su ensayo sobre «la fabricación de la realidad», minimiza la importancia de la base «factual», en atención (parece) a que los «hechos» no se someten al tratamiento pragmático, y a que, si el pragmatismo es verdadero, son incognoscibles [4]. De ahí que, según los principios pragmatistas, sea inútil pensar sobre los hechos. Por consiguiente, volveremos a las ficciones con un suspiro de alivio y apaciguaremos nuestros escrúpulos llamándolos «realidades». Con todo, parece una *petitio principii* condenar los «hechos» porque el pragmatismo, aunque los considera necesarios, sea incapaz de tratar de ellos. Hay que decir, con todo, que William James no trata de minimizar los hechos tanto como el doctor Schiller. En este ensayo, por tanto, he examinado más las dificultades con que tiene que enfrentarse el pragmatismo si admite «hechos» que las dificultades (no menos serias) que tiene que afrontar si los niega.

El uso pragmatista de «verdad» parece especialmente equivocado con respecto de la religión. Los pragmatistas alardean de su capacidad para reconciliar religión y ciencia; y William James, como hemos visto, afirma haber descubierto una posición que reúne los méritos de la «mentali-

dad dura» y la «mentalidad tierna». La combinación, si no me equivoco, se produce en realidad de un modo del que los pragmatistas no son del todo conscientes. Su posición, si la asumieran plenamente, creo que sería la siguiente: «No podemos saber si, de hecho, hay Dios o una vida futura, pero podemos saber que la creencia en Dios y en la vida futura es verdadera». Hay que temer que esta posición no aportaría mucho consuelo a las personas religiosas, si la comprendieran; y no puedo menos que sentir cierta simpatía hacia el Papa por haberla condenado.

«Según los principios pragmáticos —dice James— no podemos rechazar ninguna hipótesis si se desprenden de ella consecuencias útiles para la vida» (p. 273). Pasa luego a señalar que de la hipótesis del Absoluto se desprenden consecuencias útiles para la vida, y que por ello es una hipótesis verdadera. Pero hay que observar que estas consecuencias útiles se desprenden de la hipótesis de que el Absoluto es un hecho, no de la hipótesis de que se desprenden consecuencias útiles de la creencia en el Absoluto. Pero no podemos creer la hipótesis de que el Absoluto es un hecho simplemente porque percibimos que de dicha hipótesis se desprenden consecuencias útiles. Lo que podemos creer, por esta razón, es que se trata de una de las hipótesis que los pragmatistas llaman «verdaderas», es decir, que es útil; pero las consecuencias útiles no se desprenden de esta última creencia, y las razones alegadas no nos hacen creer que el Absoluto es un hecho,

lo cual sí es una creencia útil. En otras palabras, la creencia útil es que el Absoluto es un hecho; y el pragmatismo muestra que esta creencia es de las que llama «verdaderas». Así, el pragmatismo nos persuade de que la creencia en el Absoluto es «verdadera», pero no nos persuade de que el Absoluto sea un hecho. Consiguientemente, la creencia que nos persuade a adoptar no es la única creencia útil posible. En la lógica corriente, si la creencia en el Absoluto es verdadera, el Absoluto es un hecho. Pero del significado pragmatista de «verdadera» no se desprende tal cosa; de ahí que la proposición que de muestra no sea, como cree que es, la única de la que se desprenden consecuencias reconfortantes.

En otro lugar James dice: «Sobre la base de los principios pragmatistas, si la hipótesis de Dios funciona satisfactoriamente en el sentido más amplio de la palabra, es verdadera» (p. 299). En realidad, esta proposición es mera tautología, ya que anteriormente se ha establecido la definición: «La palabra verdadero significa 'que funciona satisfactoriamente en el más amplio sentido de la palabra'». De ahí que la proposición formulada por James sea una mera variante verbal de la siguiente: «Sobre la base de los principios pragmatistas, si la hipótesis de Dios funciona satisfactoriamente en el más amplio sentido de la palabra, entonces funciona satisfactoriamente en el más amplio sentido de la palabra.» Cabe mantener esto incluso sobre la base de principios distintos de los pragmatistas; presumiblemente, lo

que es propio del pragmatismo es la creencia de que esto es una aportación importante a la filosofía de la religión. La ventaja del método pragmático es que decide la cuestión de la verdad de la existencia de Dios mediante argumentos puramente mundanos; es decir, por las consecuencias de la creencia en Su existencia sobre nuestra vida en este mundo. Pero desgraciadamente esto proporciona una conclusión meramente mundana —o sea, que la creencia en Dios es verdadera, es decir, útil—, mientras que lo que la religión desea es la conclusión de que Dios existe, conclusión a la que el pragmatismo ni siquiera se aproxima. Consiguientemente, infiero que la filosofía pragmática de la religión, como la mayoría de las filosofías cuyas conclusiones son interesantes, se convierte en un juego de palabras inconsciente. Una palabra corriente —en este caso, la palabra «verdadero»— se toma al principio en un sentido no corriente; pero, a medida que adelanta la argumentación, el sentido corriente de la palabra reaparece gradualmente, y las conclusiones a las que se llega parecen, consiguientemente, muy diferentes de lo que parecerían si se recordara la definición inicial.

La cuestión, naturalmente, es que tan pronto como se admite que hay cosas que existen, es imposible dejar de admitir una distinción —a la que podemos dar el nombre que gustemos—, entre creer en la existencia de algo que existe y creer en la existencia de algo que no existe. Es corriente llamar a la primera creencia verdadera

y a la otra, falsa. Pero si, con los pragmatistas, preferimos dar un significado diferente a las palabras «verdadero» y «falso», ello no impide que persista la distinción denominada corrientemente distinción entre lo «verdadero» y lo «falso». El intento pragmatista de ignorar esta distinción fracasa, me parece, porque el pragmatismo no puede ignorar una base factual; y esta base factual exige la antítesis *corriente* entre lo «verdadero» y lo «falso». Difícilmente cabe suponer que los pragmatistas aceptarían esta conclusión; pero puede esperarse que nos hablarán con más detalle del procedimiento con que se proponen evitarla.

El pragmatismo, si no lo he comprendido mal, es en gran parte una generalización del procedimiento de las ciencias inductivas. En la medida en que subraya la importancia de la inducción, estoy de acuerdo con él; y también lo estoy respecto de lo que afirma acerca de la naturaleza de la inducción, que considero mucho más correcto que muchas de las explicaciones tradicionales. Pero respecto de las cuestiones fundamentales de la filosofía, me siento totalmente enfrente del pragmatismo, y no puedo aceptar que el procedimiento inductivo proporcione alguna garantía a sus conclusiones. Para dejar claro este punto, explicaré muy brevemente cómo concibo la naturaleza y el alcance de la inducción.

Cuando examinamos nuestras creencias, advertimos que mantenemos creencias diferentes con muy diferentes grados de convicción. Algunas

—como la de que estoy sentado en una silla, o que $2+2 = 4$— pueden ser objeto de duda por parte de muy pocas personas, salvo que cuenten con una larga práctica filosófica. Estas creencias se mantienen tan firmemente que a los no filósofos que dudan de ellas se les encierra en un asilo de lunáticos. Otras creencias, como los hechos de la historia, se mantienen tal vez con menos firmeza, pero todavía sin grandes dudas en lo fundamental si están bien autentificadas. Las creencias sobre el futuro, tales como la de que el sol saldrá mañana y que los trenes funcionarán aproximadamente como indica la Guía de Ferrocarriles, pueden defenderse con casi tanta convicción como las creencias sobre el pasado. Las leyes científicas son creídas generalmente con menos firmeza; y entre ellas hay una gradación desde las que parecen casi seguras hasta las que sólo tienen a su favor una leve probabilidad. Las creencias filosóficas, por último, ocuparán para mucha gente un lugar inferior, puesto que las creencias contrarias de otros difícilmente dejarán de suscitar dudas. La creencia, por consiguiente, es cuestión de grado. Hablar de creer, no creer, dudar y suspender el juicio como si fueran las únicas posibilidades es como si, de lo escrito en un termómetro, tuviéramos que suponer que caliente, templado, frío y helado son las únicas temperaturas. En la creencia hay una gradación continua; y cuanto más firmemente creemos algo, menos dispuestos estamos a abandonar la creencia en caso de conflicto.

Además del grado, hay otro aspecto importante en el que la creencia puede variar, y es la medida en que es *espontánea* o *derivada.* Una creencia obtenida por inferencia puede llamarse *derivada;* y si no ha sido obtenida así, *espontánea.* Cuando no necesitamos una prueba externa para mantener una creencia, podemos decir que lo que creemos es *obvio.* De esta naturaleza es nuestra creencia en la existencia de objetos sensibles: «ver es creer», y no pedimos más prueba. Lo mismo se aplica a determinados principios lógicos, p. ej., que lo que se sigue de una proposición verdadera debe ser verdadero. Una proposición puede ser obvia en grados muy variados. Por ejemplo, en cuestiones de gusto estético, podemos juzgar inmediatamente si una obra de arte es bella o no; pero el grado de obviedad implicado es probablemente pequeño, de modo que no tenemos gran confianza en nuestro juicio. Por tanto, nuestras creencias espontáneas no son necesariamente más sólidas que las creencias derivadas. Por otra parte, en un hombre cultivado son muy pocas las creencias *enteramente* espontáneas, si es que hay alguna. Cuanto más organiza el hombre sus conocimientos, más interdependientes son sus creencias y más se verán reforzadas las verdades obvias por su relación con otras verdades obvias. A pesar de ello, sin embargo, el carácter de obvias continúa siendo la fuente última de nuestras creencias; pues lo que se llama verificación o deducción consiste siempre en poner una proposición en relación con

otras más obvias. El proceso de verificación es necesario incluso para las proposiciones que parecen obvias, pues en el análisis puede advertirse que dos proposiciones aparentemente obvias son incompatibles entre sí. De ahí que el carácter obvio aparente no sea suficiente garantía de verdad. Por consiguiente tenemos que someter nuestras creencias a un proceso de organización, haciendo grupos de las que son compatibles entre sí; y, cuando dos de estos grupos no son compatibles el uno con el otro, seleccionando el grupo que parezca más probado, teniendo en cuenta el grado en que las proposiciones son obvias y el número de tales proposiciones. Como resultado de un proceso de este tipo, por ejemplo, nos vemos conducidos —si es que lo somos— a concluir que los colores no son propiedades objetivas de las cosas. La inducción, en sentido amplio, puede describirse como el proceso de seleccionar las hipótesis que han de organizar nuestras creencias espontáneas, conservando el mayor número posible y relacionándolas por medio de proposiciones generales que, como suele decirse, las «expliquen», es decir, que proporcionen una base a partir de la cual puedan ser deducidas. En este sentido, todo el conocimiento es inductivo en la medida en que es discursivo y organizado. En toda ciencia hay mayor o menor grado de obviedad respecto de muchas de sus proposiciones: las que son obvias forman los *data;* las demás solamente se aceptan por su relación con tales datos. La relación puede ser de dos clases, según

que las proposiciones en cuestión puedan ser deducidas de los datos o que los datos puedan ser deducidos de las proposiciones en cuestión; y no conocemos modo alguno de deducir los datos sin presuponer tales proposiciones. Este es el caso de las hipótesis de trabajo, que cubren todas las leyes generales de la ciencia y toda la metafísica tanto del sentido común como de la filosofía expresa. Aparentemente, el pragmatismo ha nacido de una generalización de la concepción de «hipótesis de trabajo». Pero en esta generalización me parece que se descuidan tres puntos. Primero, las hipótesis de trabajo son solamente una parte pequeña de nuestras creencias y no su conjunto, como parecen pensar los pragmatistas. En segundo lugar, las personas prudentes sólo concederán un bajo nivel de crédito a las hipótesis de trabajo; por consiguiente, resulta algo extraño seleccionarlas como prototipos de las creencias en general. En tercer lugar, el pragmatismo parece confundir dos concepciones de «trabajar» muy diferentes. Cuando *la ciencia* dice que una hipótesis «trabaja» (funciona) significa que a partir de esta hipótesis podemos deducir cierto número de proposiciones verificables —es decir, que son obvias en circunstancias apropiadas—, y que no podemos deducir proposiciones cuya negación sea verificable. Pero cuando el *pragmatismo* dice que una hipótesis funciona, significa que los efectos de creerla son buenos, incluyendo entre estos efectos no solamente las creencias que podemos deducir de ella sino también las emociones sus-

citadas por ella o por las consecuencias percibidas, y las acciones que son fomentadas por ella o por las consecuencias percibidas. Se trata de una idea de «funcionar» completamente diferente, para la cual no puede apelarse a la autoridad del procedimiento científico. Infiero, por consiguiente, que la inducción, correctamente analizada, no nos conduce al pragmatismo, y que los resultados inductivos que el pragmatismo toma como el prototipo de la verdad son precisamente aquellas creencias nuestras que hay que mantener con más precaución y menos convicción.

Para resumir: así como estoy de acuerdo con el talante empírico del pragmatismo, con su disposición a tratar todas las doctrinas filosóficas como «hipótesis de trabajo», no puedo admitir que cuando decimos que una creencia es verdadera signifiquemos que es una hipótesis que «funciona», especialmente si por esta última expresión entendemos el tener en cuenta la bondad de sus efectos y no simplemente la verdad de sus consecuencias. Si, para evitar disputas de palabras, estamos de acuerdo en aceptar la definición pragmática de la palabra «verdad», advertimos que la creencia de que A existe puede ser «verdadera» incluso aunque A no exista. Ello muestra que las conclusiones a que llegan los pragmatistas en la esfera de la religión no tienen el significado que parecen tener; y que tales conclusiones, cuando se entienden correctamente, no pueden proporcionarnos la satisfacción que prometen. El intento de zafarse del «hecho» se con-

vierte en un fracaso, y reaparece así la antigua noción de verdad. Y si el pragmatista afirma que la utilidad es simplemente un *criterio* de verdad, responderemos, en primer lugar, que no es un criterio útil, puesto que generalmente resulta más difícil descubrir si una creencia es útil que si es verdadera; y, en segundo lugar, que, puesto que no se muestra ninguna razón apriorística de que verdad y utilidad vayan siempre unidas, sólo puede probarse que la utilidad es un criterio de verdad mostrando inductivamente que acompaña a esta última en todas las instancias conocidas, lo cual exige que se conozcan ya muchos casos de cosas verdaderas. Finalmente, por tanto, la teoría pragmatista de la verdad ha de ser condenada sobre la base de que no «funciona».

6. La teoría monista de la verdad [1]

1.

En toda investigación sobre la naturaleza de la verdad tropezamos desde el principio con dos cuestiones: 1) ¿en qué sentido, si es que hay alguno, la verdad depende del espíritu?, 2) ¿hay muchas verdades diferentes o existe solamente *la* Verdad? Ambas cuestiones se hallan ampliamente relacionadas entre sí, y es optativo, más o menos, empezar por la primera o por la segunda. Pero en general la segunda —o sea, la cuestión de si debemos hablar *de verdades* o de *la Verdad*—, parece la más fundamental, y a ella se dedica la mayor parte del presente ensayo. La idea de que la verdad es una puede denominarse «monismo lógico»; naturalmente, se halla estrechamente relacionada con el monismo ontológico,

es decir, con la doctrina de que la Realidad es una. El presente ensayo consta de dos partes. En la primera formularé la teoría monista de la verdad, esbozando la filosofía con la que está ligada, y consideraré a partir de ahí ciertas dificultades internas de esta filosofía que hacen dudar de los axiomas en que se basa. En la segunda parte consideraré el principal de estos axiomas, es decir, el axioma de que las relaciones se fundamentan siempre en la naturaleza de sus términos, y trataré de mostrar que no existen razones en favor de este axioma y sí, en cambio, sólidas razones contrarias a él [2].

«Que la verdad misma —dice Joachim— es única, completa y total, y que todo pensamiento y toda experiencia se mueven dentro de su reconocimiento y están sometidos a su manifiesta autoridad, es algo que nunca he dudado» (p. 178).

Esta doctrina, que es una de las piedras angulares del idealismo monista, tiene un alcance que puede no ser inmediatamente obvio. Significa que no hay nada totalmente verdadero excepto la verdad total, y que las que nos parecen verdades aisladas, tales como $2+2 = 4$, en realidad solamente son verdaderas en el sentido de que forman parte del sistema de la verdad total. E incluso en este sentido las verdades aisladas son sólo verdaderas en cierto grado; pues cuando se las aisla artificialmente se las priva de aspectos y relaciones que las hacen parte de la verdad total, y, por tanto, son distintas de lo que son cuando están en el sistema. Si se tomaran en con-

sideración todas las relaciones de determinada verdad parcial con las demás verdades parciales tendríamos todo el sistema de la verdad; y de este modo la verdad parcial de la que habríamos partido se desarrollaría hasta la verdad absoluta única. La verdad de que una determinada verdad parcial es parte del todo es una verdad parcial, y, por tanto, sólo parcialmente verdadera; de ahí que nunca podamos decir con verdad perfecta «esto es parte de la Verdad». No puede haber un sentido de verdad que sea completamente aplicable a una verdad parcial, porque todo lo que se puede decir de una verdad parcial es solamente una verdad parcial.

El todo de la verdad —o, en realidad, cualquier cosa que sea auténticamente un todo— es una *unidad orgánica* o *todo significativo;* es decir, es «tal que todos sus elementos constituyentes se implican recíprocamente entre sí, o se determinan recíprocamente como características que contribuyen a un solo significado concreto» (Joachim, p. 66). Se trata de una consecuencia obvia de la opinión de que solamente el conjunto de la verdad es absolutamente verdadero; pues, si es así, la verdad sobre cualquier parte del todo ha de ser lo mismo que toda la verdad; así, la verdad completa sobre cualquier parte es lo mismo que la verdad completa sobre cualquier otra parte, puesto que cada una de ellas es la verdad total.

La posición que estoy tratando de presentar se ha considerado siempre, por quienes la man-

tienen, muy difícil de aprehender; hasta el punto de que se ha consagrado la palabra «tosco» para los argumentos y filosofías que no pueden aceptar esta posición. Como creo que cuanto más «tosca» es una filosofía más cerca está de ser verdadera, no puedo esperar convencer a los idealistas de que he comprendido su posición; solamente puedo asegurarles que he hecho todo lo que he podido.

En la teoría anterior hay, me parece, ciertas dificultades intrínsecas que deben hacernos sospechar de las premisas de que se deriva. La primera de estas dificultades —a la que Joachim hace frente muy ingenuamente— es que si ninguna verdad parcial es del todo verdadera, entonces no puede ser del todo verdadero que ninguna verdad parcial sea del todo verdadera; a menos que toda la verdad esté contenida en la proposición «ninguna verdad parcial es del todo verdadera», que es una opinión demasiado escéptica para la filosofía que estamos considerando. En relación con ésta se halla la dificultad de que los seres humanos nunca pueden conocer algo que sea del todo verdadero porque no conocen el conjunto de la verdad. Así, la filosofía a la que está vinculada la opinión en cuestión no puede ser del todo verdadera puesto que, si fuera así, no podría ser conocida por los idealistas. Y puede ocurrir también que los elementos de su saber que precisan corrección sean precisamente los que son esenciales para establecer su concepción de la verdad; en la medida en que nuestras premi-

sas son defectuosas en algún grado, no podemos saber si, una vez corregidas, darán los resultados que hemos inferido de ellas. Pero cabe hacer frente a esta objeción —que la verdad, si es como se pretende, ha de ser incognoscible para nosotros— negando la distinción entre espíritus finitos y el Espíritu. Una distinción es necesariamente una verdad parcial; de ahí que si distinguimos *a* y *b,* solamente estamos parcialmente en lo justo; en otro aspecto, *a* y *b* son idénticos. Así, aunque en cierto sentido podemos distinguir nuestro conocimiento finito del conocimiento absoluto, en otro sentido podemos decir que nuestro conocimiento solamente es real en la medida en que no es finito; pues la realidad respecto de la cual es finito es el todo del que es un constituyente. Por tanto, en la medida en que somos reales, conocemos realmente toda la verdad; no obstante, sólo los idealistas saben que conocen toda la verdad.

Las objeciones que hemos estado considerando se basan en la dificultad de lo que el monismo entiende por *todo* y en el sentido en que concibe que un todo tiene partes. El no iniciado puede pensar que un todo está hecho de partes, cada una de las cuales es un auténtico constituyente del todo y es algo por sí mismo. Pero esta opinión es «tosca». Las partes de un todo no subsisten por sí mismas y no tienen ser más que como partes. Nunca podemos enumerar las partes *a, b, c...* de un todo T, porque la proposición «*a* es parte de T» es solamente una verdad parcial, y por

tanto no completamente verdadera. Y no se trata solamente de que esta proposición no es del todo verdadera, sino también de que la parte *a* no es del todo real. Así, T es un todo cuyas partes no son del todo reales. Se sigue de esto que T no es por completo realmente un todo de partes. Si no es del todo verdad que T tiene partes, tampoco puede ser del todo verdad que T sea un todo. En una palabra, la diversidad que el monismo moderno trata de sintetizar con la identidad se desvanece, dejando a la realidad completamente carente de cualquier estructura o complejidad. Pues aunque es esencial para el ser de un todo que tenga partes, también es esencial, para que sea un todo *significativo,* que sus partes no sean del todo verdaderamente partes suyas, puesto que cualquier enunciado sobre ellas, incluido el enunciado de que son partes suyas, ha de ser en algún grado no verdadero.

Con lo anterior está relacionada la dificultad siguiente: en un «todo significativo», cada parte, puesto que implica el todo y cualquier otra parte, es precisamente tan compleja como el todo; las partes de una parte, a su vez, son tan complejas como la parte, y consiguientemente tan complejas como el todo. Además, dado que el todo es constituyente de la naturaleza de cada parte, al igual que cada parte lo es del todo, podemos decir que el todo es parte de cada parte. En estas circunstancias resulta completamente arbitrario decir que *a* es parte de T en vez de decir que T es parte de *a*. Si queremos afirmar esto, tenemos

que complementar la concepción monista del todo y la parte mediante alguna idea más corriente, que creo que está realmente presente, aunque inconscientemente, en todo el pensamiento monista; de otro modo se evapora la distinción entre el todo y la parte y, con ella, el concepto de «todo significativo».

Otra dificultad de la teoría monista de la verdad es la que se refiere al *error*. Cualquier proposición aislada, según la teoría monista, expresa una verdad *parcial:* ninguna proposición expresa algo del todo verdadero ni algo del todo falso. En estas circunstancias, las características distintivas del error no pueden residir en el juicio afirmado, puesto que cualquier juicio posible es parcialmente verdadero y parcialmente falso. Joachim, que ha considerado muy cuidadosamente toda la cuestión del error, llega a la conclusión —que me parece la única posible para una teoría monista de la verdad— de que la característica esencial del error es la pretensión de expresar la verdad incualificadamente (p. 143). Dice: «La confiada creencia del sujeto que yerra en la verdad de su conocimiento caracteriza distintamente al error, y convierte en falsedad una aprehensión parcial de la verdad» (p. 162). Esta opinión, sin embargo, tiene un gran mérito: hace que el error consista entera y totalmente en el rechazo de la teoría monista de la verdad. En la medida en que se acepta esta teoría, ningún juicio es un error; tan pronto como se la rechaza, es un error cualquier juicio. Pero contra esta consoladora con-

clusión pueden aducirse algunas objeciones. Si afirmo, con una «confiada creencia en la verdad de mi conocimiento», que el obispo Stubbs solía llevar polainas episcopales, esto es un error; si un filósofo monista, recordando que toda verdad finita sólo es parcialmente verdadera, afirma que el obispo Stubbs fue ahorcado por asesinato, esto no es un error. Me parece claro que el criterio de Joachim no distingue entre juicios ciertos y erróneos tal como se entiende corrientemente; y que su incapacidad para observar esta distinción revela un defecto. Si un jurado, por ejemplo, ha de decidir si un hombre ha cometido un delito, el criterio de Joachim no permite distinguir entre un veredicto justo y un veredicto equivocado. Si el jurado recuerda la filosofía monista, cualquier veredicto es justo; si la olvida, cualquier veredicto es equivocado. Lo que deseo dejar claro es que hay un sentido en el que proposiciones como «A asesinó a B» son verdaderas o falsas; y que, en este sentido, la verdad o falsedad de la proposición no depende de que se considere como verdad parcial o no. Y me parece que este sentido es el que se presupone al construir el conjunto de la verdad; el conjunto de la verdad está compuesto por proposiciones que son verdaderas en este sentido, dado que es imposible creer que la proposición «el obispo Stubbs fue ahorcado por asesinato» forme parte del conjunto de la verdad.

El partidario de la teoría monista de la verdad puede replicar que quien recuerde esta teoría no

afirmará que el obispo Stubbs fue ahorcado por asesinato, pues comprenderá que semejante afirmación chocaría con los hechos conocidos y no sería susceptible de encajar en el todo coherente de la verdad. Ahora bien, esto puede ser suficiente para responder que la supuesta inmunidad frente a los errores de hecho no queda garantizada por la teoría de que la verdad es coherencia; así, por ejemplo, Hegel se equivocó sobre el número de los planetas. Pero esto sería una respuesta inadecuada. La verdadera respuesta es que no nos ocupamos de la cuestión de hasta qué punto la creencia en la teoría de la coherencia es una *causa* de que evitemos el error, sino de hasta qué punto esta teoría puede explicar lo que *significamos* por la palabra «error». La objeción a la teoría de la coherencia consiste en que presupone un significado más usual de verdad y falsedad; y que este significado, aunque indispensable para la teoría, no puede ser explicado por medio de ella. La proposición «el obispo Stubbs fue ahorcado por asesinato» es incoherente, se nos ha dicho, con el todo de la verdad o con la experiencia. Pero, cuando lo examinamos, esto significa que se *conoce* algo que es incompatible con esta proposición. Así, lo que es incompatible con la proposición ha de ser algo verdadero; sin embargo, es perfectamente posible construir un todo coherente de proposiciones *falsas* en el que haya un lugar para «el obispo Stubbs fue ahorcado por asesinato». En una palabra, las verdades parciales de que se compone el todo de la verdad han de ser pro-

posiciones de las que corrientemente llamamos verdaderas, no de las que corrientemente llamamos falsas; en la teoría de la coherencia no hay explicación para la distinción expresada corrientemente mediante las palabras *verdadero* y *falso,* y no hay prueba de que un sistema de proposiciones falsas no pueda ser, como una buena novela, tan coherente como el sistema que constituye el todo de la verdad.

La respuesta a esta posibilidad de varios sistemas coherentes se consigue mediante el recurso a la «experiencia». Joachim dice (p. 78): «La verdad, decíamos, es la coherencia sistemática característica de un todo significativo. Y hemos procedido a identificar un todo significativo con una experiencia individual organizada, autorrealizable y autorrealizada. Ahora bien: puede haber *una y sólo una* experiencia semejante y, por tanto, *sólo un todo* significativo, cuya significación se halla autocontenida en el sentido exigido. Pues lo que se postula es la autorrealización *absoluta,* la significación *absolutamente* autocontenida; y nada fuera de la individualidad *absoluta* —nada fuera de *la* experiencia completamente total— puede satisfacer este postulado. Y el conocimiento humano —no simplemente *mi* conocimiento o *el de ustedes*—, sino el mejor y más pleno conocimiento que en un momento de su desarrollo haya en el mundo no es, claro está, un todo significativo en este sentido idealmente completo. De ahí que la verdad que se describe en estas líneas es —*desde el punto de vista de la inteligen-*

cia humana— un Ideal, y un Ideal que no puede jamás, *como tal,* o en su completud, ser real como la experiencia humana».

Este pasaje introduce dos aspectos de la teoría monista que hasta aquí no hemos considerado, es decir, el recurso a lo que denomina «experiencia» y su utilización como *deus ex machina.* La primera, al menos, merece alguna discusión.

La distinción entre conocer algo y el algo conocido —por ejemplo, entre conocer que el suelo está húmedo y la humedad real del suelo— no puede ser aceptada por la teoría monista de la verdad porque esta teoría, como hemos dicho, se ve obligada a considerar *todas* las distinciones como sólo parcialmente válidas. Según la teoría, la humedad del suelo y mi conocimiento de esta humedad, como cualquier otro par de objetos aparentemente distintos, muestran, en realidad, una combinación de identidad en la diferencia. El conocimiento es, en cierto sentido, distinto de su objeto; pero también, en otro sentido, es idéntico a él. El sentido en que es idéntico puede definirse, además, como el sentido necesario para refutar a quienes rechazan la teoría monista de la verdad.

No examinaré aquí la importante cuestión de la dependencia de la verdad de la experiencia, que no puede discutirse bien si no es en ligazón con la teoría de las relaciones. Por el momento, me limitaré a señalar una ambigüedad en el concepto de «experiencia». La proposición «el obispo Stubbs fue ahorcado por asesinato» consta de partes que vienen dadas por la experiencia, uni-

das de un modo que, en otros casos, desgraciadamente también vienen dados por la experiencia.

Es posible aprehender la proposición de modo que en cierto sentido la proposición pueda ser objeto de experiencia. Es decir, podemos tener una experiencia que consiste en comprender lo que es la proposición: podemos ver un cuadro del obispo Stubbs colgando del patíbulo. Así son las experiencias de la lectura de novelas: no *creemos* lo que leemos, simplemente lo aprehendemos. Por tanto, la experiencia puede consistir meramente en aprehender, no en creer [3]. Cuando aprehendemos la proposición: «el obispo Stubbs fue ahorcado por asesinato», esta proposición es, en cierto sentido, parte de nuestra experiencia; pero en otro sentido —que es el relevante para construir el conjunto de la verdad— no experimentamos esta proposición, puesto que no nos consideramos obligados a creerla. Esta distinción muestra que la experiencia, en el sentido exigido por Joachim, consiste en aprehensión de la *verdad;* y que hay mucha aprehensión que, pese a ser experiencia en cierto sentido, es experiencia en un sentido en el que lo falso también puede ser experimentado [4]. También aquí la *experiencia,* tal como se usa para fundamentar la teoría monista de la verdad, es una noción que implica una concepción de la verdad distinta de la que la teoría monista proclama ser la única legítima. Pues la experiencia, o bien no sirve de ayuda para la construcción de todo de la verdad, o bien es aprehensión de la *verdad* de proposiciones aisla-

das, que son verdaderas en un sentido en el que sus contradictorias son no verdaderas. Esta conclusión, con todo, si es correcta, resulta fatal para la teoría monista de la verdad.

Respecto del *deus ex machina,* la experiencia ideal en la que se actualiza el todo de la verdad, me limitaré a observar que se trata en general de algo desacreditado y que incluso los mismos idealistas se avergüenzan de ello, como muestra el hecho de que no lo mencionen cuando pueden dar razones en su apoyo y de que, cuando lo introducen, lo hagan siempre con palabras apologéticas, p. ej.: «lo que es verdadero *finalmente*», como si lo verdadero «finalmente» fuera distinto de lo verdadero.

Tenemos, por tanto, las siguientes objeciones a la teoría monista de la verdad: 1) Si ninguna verdad parcial es del todo verdadera, esto se aplica también a las verdades parciales que expresan la filosofía monista. Y si éstas no son del todo verdaderas, las deducciones que hagamos a partir de ellas pueden depender del aspecto falso en vez de depender del aspecto verdadero y, por consiguiente, pueden ser erróneas. 2) Consecuencia de la teoría monista es que las partes de un todo no son realmente partes suyas. De ahí que, según esta teoría, no pueda haber un auténtico todo, puesto que nada puede ser realmente un todo a menos que tenga realmente partes. 3) La teoría es incapaz de explicar en qué sentido un juicio parcial es verdadero y otro falso, puesto que ambos son igualmente parciales. 4) Para demostrar

que solamente puede existir un todo coherente, la teoría se ve obligada a recurrir a la «experiencia», que ha de consistir en conocer verdades particulares y exige, por tanto, una noción de verdad que la teoría monista no puede admitir.

Cada uno de estos argumentos consiste en una *reductio ad absurdum*. Podemos volver ahora a lo que considero la presuposición fundamental de toda la teoría monista, es decir, a su doctrina de las relaciones. Si podemos mostrar que esta doctrina carece de base y es indefendible habremos completado con ello la refutación de la teoría monista.

2

Las doctrinas que hemos estado considerando pueden ser deducidas de una doctrina lógica fundamental, que puede expresarse como sigue: «Toda relación se basa en las naturalezas de los términos relacionados». Denominaremos a este principio *axioma de las relaciones internas*. Si se mantiene este axioma, el hecho de que dos objetos estén en cierta relación implica una complejidad en los dos objetos, esto es, implica que en las «naturalezas» de los dos objetos hay algo en virtud de lo cual guardan la relación en cuestión. Según la tesis opuesta, que es la que propugno, hay hechos tales que un objeto está en determinada relación con otro; y, en general, estos hechos no pueden ser reducidos a —o inferidos de— un hecho relativo a un objeto solo junta-

mente con otro hecho relativo al otro objeto solo; tales hechos no implican que los dos objetos tengan una complejidad cualquiera, o una propiedad *intrínseca* que los distinga de dos objetos que no guarden la relación en cuestión.

Antes de examinar los argumentos favorables y contrarios al axioma de las relaciones internas, consideremos algunas de sus consecuencias. En primer lugar, se sigue de este axioma que el todo de la realidad o de la verdad ha de ser un todo significativo en el sentido de Joachim, pues cada parte tendrá una naturaleza que muestre sus relaciones con las demás partes y con el todo; de ahí que, si la naturaleza de alguna de las partes fuera completamente conocida, la naturaleza de las demás partes y del todo también sería completamente conocida; y, a la recíproca, si se conociera completamente la naturaleza del todo, esto implicaría el conocimiento de sus relaciones con cada parte y, por tanto, también las relaciones de las partes entre sí, así como la naturaleza de cada parte. Es igualmente evidente que si la realidad o la verdad es un todo significativo en el sentido de Joachim, el axioma de las relaciones internas tiene que ser verdadero. De ahí que el axioma sea equivalente a la teoría monista de la verdad.

Además, presuponiendo que no distinguimos entre una casa y su «naturaleza», del axioma se sigue que nada puede ser considerado completamente verdadero salvo en relación con el todo. Si consideramos «A está relacionado con B», el

A y el B también están relacionados con alguna otra cosa; y decir lo que son el A y el B implica referirse a alguna otra cosa del universo. Cuando consideramos simplemente la parte de la naturaleza de A en virtud de la cual A está relacionado con B, decimos que estamos considerando A *qua* relacionado con B; sin embargo, ésta es una manera abstracta y sólo parcialmente verdadera de considerar a A, pues, la naturaleza de A, que es lo mismo que A, contiene la base de sus relaciones para con todas las demás cosas, así como con B. De esta forma no puede decirse sobre A nada que sea completamente verdadero sin tener en cuenta todo el universo; por tanto, lo que se decide sobre A será lo mismo que lo que puede decirse sobre cualquier otra cosa, puesto que las naturalezas de los diferentes objetos tienen que expresar, como las mónadas de Leibniz, el mismo sistema de relaciones.

Consideremos ahora más de cerca el significado del axioma de relaciones internas y las razones en favor o en contra suya. Tenemos, para empezar, dos significados posibles según que se sostenga que toda relación está *constituida* realmente por las naturalezas de los términos o del todo que componen, o simplemente que toda relación *se basa* en estas naturalezas. No veo que los idealistas distingan estos dos significados; en realidad, y hablando en general, tienden a identificar una proposición con sus consecuencias [5], haciendo suyo, por tanto, uno de los asertos distintivos del pragmatismo. Sin embargo, esta distinción de los

dos significados es menos importante de lo que podría ser, debido al hecho de que ambos conducen, como veremos, a la opinión de que no hay relaciones.

El axioma de relaciones internas implica en cualquier forma, como ha señalado justamente Bradley [6], la conclusión de que no hay relaciones y de que no hay muchos objetos, sino un objeto único (los idealistas añadirían «*finalmente*»; pero esto sólo significa que se trata de una consecuencia que a menudo conviene olvidar). Se llega a esta conclusión considerando la relación de diversidad. Si hay realmente dos cosas, A y B, que son diversas, es imposible reducir totalmente esta diversidad a los adjetivos de A y de B. Sería necesario que A y B tuvieran adjetivos *diferentes*; y la diversidad de estos adjetivos no puede ser interpretada, salvo a costa de una *regressio ad infinitum,* como significativa de que éstos tienen a su vez adjetivos diferentes. Pero si decimos que A y B difieren cuando A tiene el adjetivo «diferente de B» y B tiene el adjetivo «diferente de A», tenemos que suponer que estos dos adjetivos son diferentes. Entonces «diferente de A» ha de tener el adjetivo «diferente de diferente de B», que ha de diferir de «diferente de diferente de A», y así *ad infinitum*. No podemos tomar «diferente de B» como un adjetivo no necesitado de ulterior reducción, puesto que tenemos que preguntar qué se significa por «diferente» en esta expresión, la cual, tal como se formula, deriva un adjetivo de una relación y no una relación de un adjetivo.

Así, si ha de haber diversidad, ha de tratarse de una diversidad no reductible a una diferencia de adjetivos, es decir, no basada en las «naturalezas» de los diversos términos. Consiguientemente, si el axioma de relaciones internas es verdadero, se sigue que no hay diversidad y que sólo hay una entidad. Por tanto, el axioma de relaciones internas es equivalente a la presuposición del monismo ontológico y a la negación de que hayan relaciones. Donde nos parece que hay una relación, se trata en realidad de un adjetivo del todo compuesto por los términos de la supuesta relación.

El axioma de relaciones internas es equivalente, por lo tanto, a la suposición de que toda proposición tiene un sujeto y un predicado. Pues una proposición que afirma una relación siempre puede ser reducida a una proposición de sujeto-predicado relativa al todo compuesto por los términos de la relación. Procediendo de este modo hacia todos cada vez mayores, corregiremos gradualmente nuestros primeros juicios abstractos toscos y nos aproximaremos cada vez más a la verdad única sobre el todo. La única verdad completa y final ha de consistir en una proposición con un sujeto —esto es, el todo— y un predicado. Pero esto supone distinguir entre sujeto y predicado, como si fueran diversos y, por tanto, no es todavía del todo verdadero. Lo mejor que podemos decir es que se trata de algo «*intelectualmente* incorregible», esto es, que es tan verdadero como puede serlo cualquier verdad; sin

embargo, incluso la verdad absoluta persiste en no ser del todo verdadera [7].

Si nos preguntamos cuáles son las razones en favor del axioma de relaciones internas, quienes creen en él nos dejan en la duda. Joachim, por ejemplo, lo presupone enteramente y no ofrece argumento alguno en su favor [8]. En la medida en que las razones pueden ser descubiertas, parecen ser dos, aunque tal vez en realidad sean indiscernibles. La primera es el principio de razón suficiente, según la cual nada puede ser un hecho bruto, sino que ha de haber alguna razón para que sea así y no de otro modo [9]. En segundo lugar, está el hecho de que si dos términos tienen una relación determinada no pueden por menos que tenerla, y que si no la tuvieran serían diferentes; lo cual parece mostrar que hay algo en los términos mismos que les lleva a estar relacionados entre sí como lo están.

1. El principio de razón suficiente es difícil de formular con precisión. No puede significar simplemente que toda proposición verdadera es deductible lógicamente de alguna proposición verdadera, pues esto es una verdad obvia que no proporciona las consecuencias exigidas por el principio. Por ejemplo, $2+2=4$ puede ser deducido de $4+4=8$; pero sería absurdo considerar que $4+4=8$ es una razón para $2+2=4$. Siempre se espera que la *razón* de una proposición sea una o varias proposiciones *más simples*. Así, el principio de razón suficiente significaría que toda proposición puede ser deducida de proposiciones más

simples. Esto parece obviamente falso, pero en todo caso no puede ser relevante al examinar el idealismo, que mantiene que las proposiciones son menos verdaderas cuanto más simples, de modo que resultaría absurdo insistir en partir de proposiciones simples. Por consiguiente, concluiré que si alguna forma del principio de razón suficiente es relevante, hay que descubrirlo examinando la segunda de las razones en favor del principio de relaciones internas, esto es, que los términos relacionados no pueden menos que estar relacionados como están.

2. Creo que la fuerza de este argumento depende principalmente de una forma sofística de enunciarlo. «Si A y B están relacionados de determinada manera —puede decirse— se ha de admitir que si no estuvieran relacionados así serían distintos de lo que son, y que consiguientemente ha de haber algo en ellos que sea esencial para que estén relacionados como están». Ahora bien, si dos términos están relacionados de determinada manera, de ello se sigue que, si no estuvieran relacionados así, podría seguirse cualquier consecuencia imaginable. Pues si están relacionados así, la hipótesis de que no están relacionados así es falsa; y de una hipótesis falsa se puede deducir cualquier cosa. Por tanto, hay que modificar el enunciado anterior. Podemos decir: «Si A y B están relacionados de determinada manera, entonces algo que no esté relacionado de esta manera ha de ser distinto de A y B, y de ahí, etc...» Pero esto solamente prueba que lo que no está relacio-

nado como A y B ha de ser *numéricamente* diverso de A o B; no probará una diferencia de adjetivos, a menos que presupongamos el axioma de relaciones internas. De ahí que el argumento tenga únicamente fuerza retórica y no pueda demostrar su conclusión sin caer en un círculo vicioso.

Falta preguntar si hay alguna razón *en contra* del principio de relaciones internas. El primer argumento que se le ocurre naturalmente a un adversario de este axioma es la dificultad de aplicarlo realmente. Ya hemos dado un ejemplo de ello respecto de la diversidad; en muchos otros casos la dificultad es todavía más obvia. Supongamos, por ejemplo, que un volumen es mayor que otro. Podemos reducir la relación «mayor que» entre volúmenes a adjetivos de los volúmenes, diciendo que uno es de tal dimensión y el otro de tal otra. Pero entonces una dimensión ha de ser mayor que la otra. Si tratamos de reducir esta nueva relación a adjetivos de las dos dimensiones, los adjetivos tendrán todavía una relación correspondiente a «mayor que», etc. De ahí que no podamos, sin una regresión infinita, negarnos a admitir, tarde o temprano, que llegamos a una relación no reductible a los adjetivos de los términos relacionados. Este argumento se aplica especialmente a todas las relaciones *asimétricas,* es decir, a aquéllas en las que lo que se mantiene de A y B no puede mantenerse de B y A [10].

Un argumento más rebuscado en contra del axioma de relaciones internas es el que se deriva de una consideración de lo que se significa con

«naturaleza» de una palabra. ¿Es lo mismo que el propio término o es algo diferente? Si es diferente, debe estar relacionado con el término; y la relación de un término con su naturaleza no puede reducirse a algo distinto de una relación, como no sea admitiendo una *regressio ad infinitum*. Por tanto, si hay que adoptar el axioma, tenemos que suponer que el término no es distinto de su naturaleza. En este caso, toda proposición verdadera que atribuya un predicado a un sujeto es puramente analítica, pues el sujeto es su propia naturaleza y el predicado es parte de dicha naturaleza. Pero en este caso, ¿cuál es el vínculo que une los predicados para ser los de un sujeto? Puede suponerse que toda colección casual de predicados compone un sujeto, si los sujetos no son más que el sistema de sus propios predicados. Si la «naturaleza» de un término es tener predicados y ser al propio tiempo lo mismo que el término, parece imposible comprender qué es lo que significamos cuando preguntamos si tiene el predicado P. Esto no es equivalente a: «¿Es P uno de los predicados enumerados al explicar lo que entendemos por S?», y, desde el punto de vista en cuestión, es difícil ver qué otra cosa puede significar. No podemos tratar de introducir una relación de *coherencia* entre predicados, en virtud de la cual pudieran llamarse predicados de un sujeto, porque esto sería basar los predicados en una relación en vez de reducir la relación a predicados. Por tanto, nos encontramos en iguales dificulta-

des, tanto si afirmamos que un sujeto es distinto de su «naturaleza» como si lo negamos [11].

El axioma de relación interna es incompatible con toda complejidad. Como hemos visto, conduce a un rígido monismo. Hay solamente una entidad y solamente una proposición. La única proposición (que no es simplemente la única proposición *verdadera,* sino la única proposición) atribuye un predicado al sujeto único. Pero esta proposición única no es del todo verdadera, porque implica la distinción entre el predicado y el sujeto. Se suscita entonces la siguiente dificultad: si la predicación implica una diferencia entre sujeto y predicado, y si el predicado único *no* es distinto del sujeto único, entonces cabe suponer que no puede haber siquiera una proposición *falsa* que atribuya el predicado único al sujeto único. Consiguientemente, habrá que suponer que la predicación no implica diferencia entre sujeto y predicado, y que el predicado único es idéntico al sujeto único. Pero para la filosofía que estamos examinando es esencial negar la identidad absoluta y conservar la «identidad en la diferencia». De otro modo, es inexplicable la aparente multiplicidad del mundo real. La dificultad consiste en que la «identidad en la diferencia» es imposible si somos partidarios del monismo estricto. Pues la «identidad en la diferencia» implica muchas verdades parciales que se combinan, por una especie de toma y daca recíproco, en el todo único de la verdad. Con todo, en un monismo estricto, las verdades parciales no son simplemente no del

todo verdaderas, sino que no subsisten en absoluto. Si hubiera proposiciones de esta clase, fueran verdaderas o falsas, suscitarían la pluralidad. En resumen, toda la concepción de la «identidad en la diferencia» es incompatible con el axioma de relaciones internas. Pero, sin esta concepción, el monismo no puede dar cuenta del mundo, que se viene abajo repentinamente como un clac. Concluyo que el axioma es falso y que las partes del idealismo que de él dependen carecen, consiguientemente, de base.

Parece, por tanto, que hay razones en contra del axioma de que las relaciones se basan en la «naturaleza» de sus términos o del todo compuesto por los términos, y que no hay razones en favor de este axioma. Cuando ese axioma se rechaza, carece de sentido hablar de la «naturaleza» de los términos de una relación. La falta de relación deja de ser una prueba de complejidad; una relación dada puede establecerse entre muchos pares de términos diferentes, y un término dado puede tener muchas relaciones diferentes con términos diferentes. La «identidad en la diferencia» desaparece: hay identidad y hay diferencia, y los complejos pueden tener algunos elementos idénticos y algunos diferentes, pero ya no estamos obligados a decir de cualquier par de objetos que se mencionen que son a la vez idénticos y diferentes «en cierto sentido», siendo vitalmente necesario dejar este «sentido» como indefinido. Conseguimos así un mundo con muchos objetos, con relaciones que no se deducen de una supuesta

«naturaleza» o esencia escolástica de las cosas que están relacionadas entre sí. En este universo todo lo que es complejo se compone de objetos simples relacionados, y el análisis no tiene ya que afrontar a cada paso una *regressio ad infinitum*. Presuponiendo este tipo de universo, falta todavía preguntar qué es lo que tenemos que decir sobre la naturaleza de la verdad. Esta cuestión será examinada en el ensayo siguiente.

7. Sobre la naturaleza de la verdad y la falsedad

La pregunta: «¿Qué es la Verdad?» puede entenderse de varias maneras diferentes, y, antes de empezar a buscar una respuesta, será bueno dejar muy claro en qué sentido planteamos la cuestión. Podemos preguntar qué cosas son verdaderas: ¿es verdadera la ciencia?, ¿es verdadera la religión revelada?, etc. Pero antes de que podamos responder a cuestiones como éstas, debemos ser capaces de decir lo que *significan*: qué es, exactamente, lo que preguntamos cuando decimos: «¿es verdadera la ciencia?» Deseo examinar, en primer lugar, esta cuestión preliminar. La cuestión de si esto o aquello es verdadero ha de resolverse —si es que resulta posible hacerlo— mediante consideraciones referentes a esto o a aquello, no mediante consideraciones generales acerca de lo que significa «verdad»; sin embargo,

quienes plantean la cuestión seguramente ya tienen alguna idea acerca de lo que significa «verdad»; de otro modo, ni la pregunta ni su respuesta podrían tener para ellos un significado definido.

Sin embargo, cuando nos hemos puesto de acuerdo en que la cuestión de que nos ocupamos es «¿qué significa 'verdad'?» no hemos puesto fin en absoluto a las ambigüedades posibles. Está la pregunta: «¿Cómo se usa apropiadamente la palabra 'verdad'?» Se trata de una pregunta para el diccionario, no para el filósofo. Además, la palabra tiene algunos usos perfectamente apropiados que son obviamente irrelevantes para nuestra investigación: un «verdadero» hombre y un «verdadero» poeta son «verdaderos» en un sentido distinto del que nos ocupa. Está también la pregunta: «¿Qué es lo que la gente usualmente piensa cuando usa la palabra 'verdad'?» Esta cuestión se acerca más a la que tenemos que responder, pero todavía difiere de ella. La cuestión de la idea que la gente tiene cuando usa una palabra pertenece a la psicología; por otra parte, hay muy poco en común entre las ideas que dos personas diferentes ligan a una misma palabra, aunque frecuentemente habrá más acuerdo acerca de las ideas que considerarían apropiado unir a la palabra.

La cuestión que hemos de examinar puede ser explicada señalando que, en el caso de palabras como «verdad», todos advertimos que se halla implicado cierto concepto fundamental, de gran importancia filosófica, aunque sea difícil aclarar

de qué concepto se trata. Lo que deseamos hacer es separar este concepto del conjunto de irrelevancias de que normalmente está recubierto cuando lo empleamos, y construir claramente la oposición abstracta de la que depende nuestra distinción de lo verdadero y lo falso. El proceso que hay que desarrollar es esencialmente un proceso de análisis: tenemos varias creencias complejas, y más o menos confusas, acerca de lo verdadero y lo falso, y hemos de reducirlas a formas claras y sencillas, sin originar un conflicto evitable entre nuestras creencias complejas y confusas iniciales y nuestras sencillas y claras afirmaciones finales. Estas aserciones finales han de ser probadas en parte por su evidencia intrínseca y en parte por su poder para explicar los «datos»; y los «datos», en este problema, son las creencias complejas y confusas de que partimos. Estas creencias necesariamente han de experimentar un cambio al hacerse claras, pero el cambio no ha de ser mayor que el que su confusión inicial justifique.

Aunque la cuestión de qué cosas son verdaderas y no falsas no forma parte de nuestra investigación, será bueno considerar por un momento la naturaleza de las cosas a las que atribuimos verdad o falsedad. Hablando en general, las cosas que son verdaderas o falsas, en el sentido de que nos ocupamos, son enunciados, y creencias o juicios [1]. Cuando, por ejemplo, vemos que hace sol el sol mismo no es «verdadero», pero el juicio «hace sol» sí es verdadero. La verdad o falsedad de los enunciados es definible en términos de la

verdad o falsedad de las creencias. Un enunciado es verdadero cuando una persona que lo cree, cree con verdad; y falso cuando una persona que lo cree, cree falsamente. Así, al considerar la naturaleza de la verdad, podemos limitarnos a la verdad de las creencias, puesto que la verdad de los enunciados es una noción derivada de la verdad de las creencias. La cuestión que tenemos que discutir es, consiguientemente: ¿cuál es la diferencia entre una creencia verdadera y una creencia falsa? Lo que equivale a preguntarse: ¿cuál es la diferencia que realmente *establece* la verdad o falsedad de una creencia? No pregunto, en cambio, por lo que se denomina un *criterio* de verdad, es decir, por una cualidad, distinta de la verdad, que pertenece a lo que es verdadero y sólo a ello. Esta distinción entre la *naturaleza* de la verdad y el *criterio* de verdad es importante y no siempre ha sido suficientemente destacada por los filósofos. Un criterio es una especie de marca de fábrica, esto es, cierta característica comparativamente obvia que es una garantía de autenticidad. «No es auténtico si no lleva la marca»; así, la marca es lo que nos garantiza que determinada firma ha producido el artículo. Sin embargo, cuando decimos que determinada firma ha producido el artículo no *significamos* que el artículo lleve la marca correcta. Hay, por tanto, una diferencia entre criterio y significado. De hecho, precisamente esta diferencia es lo que hace que un criterio sea útil. Pero no creo que la verdad posea, universalmente, semejante marca de fábrica: no creo que exista

una etiqueta gracias a la cual siempre podamos saber si un juicio es verdadero y no falso. Pero ésta no es la cuestión que deseo examinar: deseo examinar lo que la verdad y la falsedad realmente son, no las marcas externas por las que podemos reconocerlas.

El primer punto que es importante aclarar es la relación de la verdad y la falsedad con el pensamiento. Si estamos en lo cierto al decir que las cosas verdaderas o falsas son siempre juicios, está claro que no puede haber verdad o falsedad a menos que haya espíritus para juzgar. Y, sin embargo, también está claro que la verdad o falsedad de un juicio dado no depende en absoluto de la persona que juzga, sino solamente de los hechos sobre los cuales juzga. Si juzgo que Carlos I murió en su lecho, juzgo falsamente no a causa de algo que tenga que ver conmigo, sino porque en realidad no murió en su lecho. Parecidamente, si juzgo que murió en el cadalso, juzgo con verdad debido a un acontecimiento que realmente se produjo hace doscientos sesenta años. Así, la verdad o falsedad de un juicio tiene siempre una base objetiva, y parece natural preguntar si hay verdades y falsedades objetivas que constituyan los objetos de los juicios verdaderos y falsos, respectivamente. Respecto de las verdades, esta opinión es altamente plausible; pero respecto de las falsedades, es lo contrario mismo de la plausibilidad. Como veremos, es difícil mantener esa opinión respecto de las verdades sin verse obligado a mantenerla también respecto de las falsedades.

En todos los actos cognitivos, tales como creer, dudar, descreer, aprehender, percibir e imaginar, el espíritu tiene objetos distintos de sí mismo, con los cuales se halla en alguna de estas relaciones. En el caso de la percepción esto es suficientemente obvio: la cosa percibida es necesariamente algo diferente del acto de percibirla, y percibir es una relación entre una persona que percibe y la cosa percibida. Lo mismo ocurre, aunque menos manifiestamente, respecto de la imaginación. Si imagino, por ejemplo, un color determinado, el color es un objeto que está ante mí tan verdaderamente como si lo percibiera, aunque la relación con mi espíritu es distinta de la que guardaría en el caso de que lo percibiera y no me conduce a suponer que el color existe en el lugar en que lo imagino. También los juicios consisten en relaciones de la mente con objetos. Pero en este caso es preciso distinguir entre las teorías que difieren en lo que respecta a la relación que el juicio constituye. Si juzgo, por ejemplo, que Carlos I murió en el cadalso, ¿hay una relación entre mí y un «hecho» único, es decir, la muerte de Carlos I en el cadalso, o «que Carlos I murió en el cadalso», o bien se trata de una relación entre mí, Carlos I, morir y el cadalso? Veremos que la posibilidad de los juicios falsos nos obliga a adoptar esta última opinión. Pero examinemos primero la opinión de que el juicio tiene un solo objeto.

Si todo juicio, sea verdadero o falso, consiste en una relación determinada, llamada «juzgar» o «creer», respecto de un objeto único, que es lo

que juzgamos o creemos, entonces la distinción entre lo verdadero y lo falso aplicada a los juicios se deriva de la distinción entre lo verdadero y lo falso aplicada a los objetos de los juicios. Presuponiendo que existen semejantes objetos, permítasenos denominarlos, siguiendo a Meinong, «objetivos». Entonces, todo juicio tiene un objetivo; y los juicios verdaderos tienen objetivos verdaderos, mientras que los juicios falsos tienen objetivos falsos. Por tanto, la cuestión del significado de la verdad y la falsedad tendrá que considerarse primero con respecto a los objetivos, y tendremos que encontrar algún modo de dividir los objetivos en verdaderos y falsos. Aquí, sin embargo, hay grandes dificultades. En la medida en que solamente examinamos juicios verdaderos, la opinión de que tienen objetivos es plausible: el acontecimiento real que describimos como «la muerte de Carlos I en el cadalso» puede ser considerado como objetivo del juicio «Carlos I murió en el cadalso». Pero ¿cuál es el objetivo del juicio «Carlos I murió en su lecho»? No hubo un acontecimiento tal como «la muerte de Carlos I en su lecho». Decir que hubo una cosa tal como «la muerte de Carlos I en su lecho» es simplemente otro modo de decir que Carlos I murió en su lecho. Así, si hay un objetivo, ha de ser distinto de «la muerte de Carlos I en su lecho». Podemos considerar que es «que Carlos I murió en su lecho». Tendremos entonces que decir lo mismo de los juicios verdaderos: el objetivo de «Carlos I

murió en el cadalso» será «que Carlos I murió en el cadalso».

Frente a esta opinión, sin embargo, hay dos objeciones. La primera es que resulta difícil creer que haya entidades tales como «que Carlos I murió en su lecho» o incluso «que Carlos I murió en el cadalso». Parece evidente que la expresión «que tal y cual» no tiene un significado completo por sí misma que le permitiera denotar un objeto definido, como sí lo tiene, en cambio, p. ej., el término «Sócrates». Advertimos que la expresión «que tal y cual» es esencialmente incompleta, y que sólo adquiere significación plena cuando se añaden palabras de modo que exprese un juicio, por ejemplo, «Creo que tal y cual», «Niego que tal y cual», «Espero que tal y cual». Así, si podemos evitar considerar «que tal y cual» como una entidad independiente eludiremos una paradoja. Este argumento no es decisivo, pero hay que concederle un cierto peso. La segunda objeción es más decisiva, y más adecuada a la consideración de la verdad y falsedad. Si admitimos que todos los juicios tienen objetivos, tendremos que admitir que hay objetivos que son falsos; así, en el mundo existirán entidades, no dependientes de la existencia de juicios, que pueden describirse como falsedades objetivas. En sí misma esta afirmación es casi increíble: advertimos que no habría falsedades si no hubieran espíritus que se equivocaran. Pero la tesis tiene la ulterior desventaja de que hace totalmente inexplicable la diferencia entre verdad y falsedad. Advertimos que,

cuando juzgamos con verdad, ha de encontrarse fuera de nuestro juicio alguna entidad que de algún modo le «corresponda», mientras que cuando juzgamos con falsedad no existe tal entidad correspondiente. Es cierto que no podemos tomar como entidad simplemente el sujeto gramatical de nuestro juicio: si juzgamos, p. ej., «Homero no existió», es obvio que Homero no es la entidad que hay que hallar si nuestro juicio es verdadero, aunque no ocurre así si es falso. Pese a todo, es difícil abandonar la opinión de que en cierta manera, la verdad o falsedad de un juicio depende de la presencia o ausencia de una entidad «correspondiente» de algún tipo. Y si abandonamos esta opinión y nos unimos a la de que hay objetivos verdaderos y falsos, nos veremos obligados a considerar como un hecho último y no ulteriormente explicable que hay dos clases de objetivos, los verdaderos y los falsos. Esta opinión, aunque no imposible lógicamente, es insatisfactoria, y será mejor encontrar, si podemos, alguna opinión que haga menos misteriosa la diferencia entre verdad y falsedad.

Puede pensarse que cabría decir simplemente que los juicios verdaderos tienen objetivos, mientras que los juicios falsos carecen de ellos. Con una nueva definición de los objetivos, esta opinión podría ser defendible; pero no lo es en la medida en que mantenemos la tesis de que el juicio es de hecho una relación de espíritu con un objetivo. Esta opinión nos obliga a admitir, dado que hay ciertamente juicios falsos y que una re-

lación no puede ser relación con nada, que tanto los juicios falsos como los juicios verdaderos tienen objetivos. Consiguientemente, hemos de abandonar la opinión de que los juicios consisten en una relación con un objeto único. No podemos mantener esta opinión respecto de los juicios verdaderos rechazándola respecto de los falsos, porque ello introduciría una diferencia intrínseca entre los juicios verdaderos y falsos y nos obligaría (cosa manifiestamente imposible) a descubrir la verdad o falsedad de un juicio simplemente por el examen de su naturaleza intrínseca. Por tanto, hemos de volver a la teoría de que *ningún* juicio consiste en una relación con un objeto único.

La dificultad de la opinión que hemos venido examinando hasta aquí radica en que nos obligaba, bien a admitir falsedades objetivas, bien a aceptar que cuando juzgamos falsamente no estamos juzgando nada. La salida de la dificultad consiste en mantener que, juzguemos con verdad o falsamente, lo que juzgamos no es una sola cosa. Cuando juzgamos que Carlos I murió en el cadalso tenemos ante nosotros no un objeto, sino varios; o sea, Carlos I, morir y el cadalso. Parecidamente, cuando juzgamos que Carlos I murió en su lecho, tenemos ante nosotros los objetos Carlos I, morir y su lecho. Estos objetos no son ficciones: son tan reales como los objetos del juicio verdadero. Por consiguiente evitamos la necesidad de admitir falsedades objetivas o, de admitir que cuando juzgamos falsamente no tenemos nada ante el espíritu. Por tanto, según esta opinión, el

juicio es una relación de la mente con otros varios términos: cuando estos otros términos tienen *inter se* una relación «correspondiente», el juicio es verdadero; cuando no, es falso. Esta opinión, que creo es la única correcta, puede ser ahora explicada y desarrollada.

Al decir que el juicio es una relación del espíritu con varios objetos —p. ej., Carlos I, cadalso y morir—, no quiero decir que el espíritu guarde determinada relación con Carlos I, también con el cadalso y también con morir. Sin embargo, tampoco deseo negar que cuando juzgamos tengamos *una* relación con cada uno de los constituyentes de nuestro juicio separadamente, pues parece que de algún modo hemos de ser conscientes de estos constituyentes, de manera que en todo juicio hemos de tener, con cada constituyente del juicio, la relación a la que podemos denominar «ser consciente de él». Se trata de un hecho muy importante, pero no nos proporciona la esencia del juicio. Nada que se refiera a Carlos I, a morir y al cadalso, separadamente, dará el juicio «Carlos I murió en el cadalso». Para obtener este juicio, hemos de tener una unidad singular del espíritu, Carlos I, morir y el cadalso; o sea, no varios casos de una relación entre dos términos, sino un solo caso de una relación entre más de dos términos. Tales relaciones, aunque familiares a los matemáticos, han sido indebidamente ignoradas por los filósofos. Puesto que me parece que proporcionan la clave para muchos rompecabezas sobre la verdad, haré una breve digresión para

mostrar que son corrientes y que deben ser familiares.

Uno de los modos más comunes en que se presentan relaciones entre más de dos términos es en proposiciones sobre lo que ocurrió en algún momento determinado. Tomemos una proposición como «A amaba a B en mayo y le odiaba en junio», y supongamos que es verdadera. En este caso no podemos decir que, independientemente de las fechas, A tiene respecto a B una relación de amor o de odio. La necesidad de una fecha no se suscita en *todas* las relaciones corrientes; por ejemplo, si A es el hermano de B, no se necesita fecha: la relación se mantiene siempre o nunca, o (más estrictamente) se mantiene o no se mantiene sin consideración al tiempo. Pero amor y odio son engaños del tiempo: no se trata de relaciones que existan sin consideración al tiempo. «A amaba a B en mayo» no es una relación simplemente entre A y B, sino entre A, B y mayo [2]. Esta relación entre A, B y mayo no puede ser analizada en términos de relaciones entre A y B, A y mayo, y B y mayo: es una sola unidad. No advertir que la fecha es uno de los términos de estas relaciones es, en parte, lo que ha ocasionado tanta dificultad en la filosofía del tiempo y del cambio.

Como otro ejemplo, tomemos la relación de los celos. El tiempo interviene aquí de la misma manera que en el caso del amor y el odio; pero por el momento lo ignoraremos, porque en los celos lo que hay que advertir es que implican a tres

personas. La proposición más sencilla posible que afirma celos es del tipo de «A está celoso del amor de B por C», o «A está celoso de B a causa de C». Puede pensarse que «el amor de B por C» es un término y A el otro, pero esta interpretación no es aplicable a los casos de celos infundados: si A es Otelo, entonces no hay una cosa tal como «el amor de B por C». Por tanto, esta interpretación es imposible y nos vemos obligados a considerar los celos como una relación entre tres personas, es decir, que su unidad la constituye una relación que podemos denominar «triangular». Si además tenemos en cuenta la necesidad de una fecha, la relación se convierte en «cuadrangular»; o sea, que la proposición más sencilla sobre la relación se referirá a cuatro términos, esto es, a tres personas y una fecha.

Daremos el nombre de «relaciones *múltiples*» a las que requieren más de dos términos. Así, una relación es «múltiple» si las proposiciones más simples en que se presenta son proposiciones que suponen más de dos términos (sin contar la relación). Por lo que se ha dicho, ya está claro que las relaciones múltiples son corrientes y que muchas cuestiones no pueden ser comprendidas sin su ayuda. Llamaremos «relaciones duales» a las que sólo tienen dos términos.

La teoría del juicio que propugno es que el juicio no consiste en una relación dual entre el espíritu y un objetivo único, sino en una relación múltiple de espíritu con los otros varios términos de que se ocupa el juicio. Así, si juzgo que A ama

a B, no hay una relación de mí al «amor de A por B», sino una relación entre mí y A y el amor y B. Si hubiera una relación entre mí y «el amor de A por B», esto sería imposible a menos que hubiera entidades como «el amor de A por B»; es decir, a menos que A amara a B; es decir, a menos que el juicio fuera verdadero. No obstante, de hecho los juicios falsos son posibles. Cuando el juicio se toma como una relación entre mí, A, el amor y B, el mero hecho de que se produzca el juicio no implica una relación entre sus objetos: A, el amor y B; de este modo, la posibilidad de juicios falsos queda plenamente admitida. Cuando el juicio es verdadero, A ama a B; así, *en este caso* hay una relación entre los objetos del juicio. Consiguientemente, podemos formular como sigue la diferencia entre verdad y falsedad: todo juicio es una relación de espíritu con varios objetos, uno de los cuales es una relación; el juicio es *verdadero* cuando la relación que es uno de los objetos relaciona los demás objetos; de otro modo, es falso. Así, en el ejemplo anterior, el amor, que es una relación, es uno de los objetos del juicio; y el juicio es verdadero si el amor relaciona a A y B. El enunciado anterior necesita algunas adiciones que se introducirán posteriormente; por el momento, hay que tomarlo como una primera aproximación.

Uno de los méritos de la teoría anterior es que explica la diferencia entre el juicio y la percepción y la razón por la cual la percepción no es, como el juicio, susceptible de error. Cuando exa-

minábamos la teoría de que el juicio es una relación dual entre el espíritu y un objetivo único, advertíamos que, en la medida en que nos ocupábamos de juicios verdaderos, la teoría funcionaba admirablemente pero que no podía dar cuenta de los juicios falsos. Pero esta dificultad no se aplicará a una teoría de la percepción correspondiente. Es cierto que hay casos en que la percepción *parece* ser errónea, como en los sueños y alucinaciones; pero creo que en todos estos casos la percepción en sí es correcta, y que lo equivocado es el juicio basado en tal percepción. Nos apartaría demasiado de nuestra materia desarrollar este tema, que exige un examen de la relación entre los datos sensoriales (es decir, los objetos que percibimos inmediatamente) y lo que podemos llamar realidad física, o sea, lo que existe independientemente de nosotros y de nuestras percepciones. Dando por supuesto el resultado de este análisis, daré por sentado que la percepción, a diferencia del juicio, nunca yerra; o sea, que siempre que percibimos algo, lo que percibimos existe, al menos en la medida en que lo estamos percibiendo.

Si se admite la infalibilidad de la percepción, podemos aplicar a la percepción la teoría del objetivo único que hemos considerado inaplicable a los juicios. Tomemos, por ejemplo, un caso de relaciones espaciales. Supongamos que veo simultáneamente sobre mi mesa una navaja y un libro, la primera a la izquierda del segundo. La percepción me presenta un objeto complejo, consistente en la

navaja y el libro en determinadas posiciones relativas (y también otros objetos, que podemos ignorar). Si atiendo a este objeto complejo y lo analizo, puedo llegar al juicio «la navaja está a la izquierda del libro». Aquí la navaja, el libro y su relación espacial están distintamente ante mi mente; pero en la percepción tengo el todo único «navaja-a-la-izquierda-del-libro». En la percepción percibo un solo objeto complejo, mientras que en un juicio basado en la percepción tengo ante mí, simultánea pero separadamente, las partes del objeto complejo. Para percibir un objeto complejo, como «navaja-a-la-izquierda-del-libro», ha de existir semejante objeto, pues de otro modo mi percepción carecería de objeto; es decir, no sería una percepción, puesto que la relación de percepción precisa dos términos: el perceptor y el objeto percibido. Pero si existe un objeto tal como «navaja-a-la-izquierda-del-libro», entonces la navaja ha de estar a la izquierda del libro; de ahí que el juicio «la navaja está a la izquierda del libro» haya de ser verdadero. Por tanto, todo juicio de percepción, es decir, todo juicio derivado inmediatamente de la percepción por simple análisis, ha de ser verdadero. (Esto no nos permite, en algún caso determinado, estar del todo seguros de que tal o cual juicio es verdadero, ya que podemos haber dejado de analizar inadvertidamente lo que nos da la percepción.) Vemos que en el caso del juicio de percepción hay, correspondientemente al juicio, un cierto objeto complejo que es percibido, como un complejo único,

en la percepción en la que se basa el juicio. El juicio es verdadero debido a que existe semejante objeto complejo. Este objeto complejo, en los casos en que es percibido, es el objetivo de la percepción. Aunque no se perciba, sigue siendo la condición necesaria y suficiente de la verdad del juicio. Hubo un acontecimiento complejo como «la muerte de Carlos I en el cadalso»; de ahí que el juicio «Carlos I murió en el cadalso» sea verdadero. No hubo nunca un acontecimiento complejo como «la muerte de Carlos I en su lecho»; de ahí que «Carlos I murió en su lecho» sea falso. Si A ama a B, hay un objeto complejo como «el amor de A por B», y viceversa; la existencia de este objeto complejo proporciona la condición de la verdad del juicio «A ama a B». Y lo mismo ocurre en los demás casos.

Ahora podemos tratar de dar una explicación exacta de la «correspondencia» que constituye la verdad. Tomemos el juicio «A ama a B». Consiste en una relación de la persona que juzga con A, relación «amar». Pero este juicio no es lo mismo relación «amar». Pero este juicio no es lo mismo que el juicio «B ama a A»; la relación, por tanto, no debe estar abstractamente ante el espíritu, sino que debe estar ante él como dirigiéndose de A hacia B y no de B hacia A. El objeto complejo «correspondiente» necesario para hacer verdadero nuestro juicio consiste en A relacionado con B mediante la relación que teníamos ante nosotros en nuestro juicio. En una relación podemos distinguir dos «sentidos», según que vaya de A a B

o de B a A. Por tanto, la relación que entra en el juicio ha de tener un «sentido»; y ha de tener el mismo «sentido» en el complejo correspondiente. Así, el juicio de que dos términos guardan una determinada relación R, es una relación del espíritu con los dos términos y con la relación R con el sentido apropiado: el complejo «correspondiente» consiste en los dos términos relacionados por la relación R con el mismo sentido. El juicio es verdadero cuando existe semejante complejo, y falso cuando no existe. La misma explicación, *mutatis mutandis,* se aplicará a cualquier otro juicio. Esto proporciona la definición de la verdad y la falsedad.

Vemos que, según la explicación anterior, verdad y falsedad son primariamente propiedades de los juicios; por consiguiente, no habría verdad ni falsedad si no hubiera espíritus. Pese a todo, la verdad o falsedad de un juicio dado no depende de la persona que lo formula o del momento en que se hace, dado que el complejo «correspondiente», del que depende su verdad o falsedad, no contiene a la persona que juzga como constituyente (salvo, naturalmente, cuando se trata de un juicio sobre uno mismo). De este modo, la mezcla de dependencia del espíritu e independencia del espíritu que advertimos como característica de la verdad queda completamente preservada por nuestra teoría.

Las cuestiones de qué cosas son verdaderas y cuáles falsas, de si conocemos algo y —de ser así— de cómo llegamos a conocerlo, son poste-

riores a la pregunta: «¿Qué es verdad?»; salvo brevemente en el caso del juicio de percepción, he evitado tales cuestiones en el examen anterior, no porque sean de menos interés, sino para evitar introducir confusión en el problema. Una de las razones del lento progreso de la filosofía es que sus cuestiones fundamentales no son, para la mayoría de la gente, las más interesantes, y que, consiguientemente, hay una tendencia a apresurarse antes de que las bases sean sólidas. Para contrarrestar esta tendencia es necesario aislar las cuestiones fundamentales y examinarlas sin preocuparse demasiado por el progreso posterior; esto es lo que, respecto de una de estas cuestiones, he tratado de hacer en las páginas precedentes.

Capítulo 1

[1] Lo que sigue se basa en gran parte en los *Principia Ethica* de G. E. Moore, al que se remite al lector para estudios más amplios. Las secciones I y II de este ensayo se reproducen de *New Quarterly,* febrero de 1910; la sección III, de *New Quarterly,* mayo de 1910; la sección IV, de *Hibbert Journal,* octubre de 1908, y las secciones V y VI, de *New Quarterly,* septiembre de 1910.

[2] *Ethica,* part. II, def. VI.

[3] El juicio de aprobación no siempre coincide con la emoción de aprobación. Por ejemplo, cuando un hombre se vea conducido por su razón a rechazar un código moral que anteriormente ha mantenido, ocurrirá corrientemente, al menos durante algún tiempo, que su emoción de aprobación seguirá el antiguo código, aunque su juicio lo haya abandonado. Así, como los primeros discípulos de Mahoma, puede haber sido educado para creer obligatorio vengar la muerte de parientes mediante el asesinato del homicida o de sus parientes; y puede continuar *sintiendo* aprobación ante tal venganza después de haber dejado de *juzgarla* aprobatoriamente. En lo que sigue no se volverá a tener en cuenta la *emoción* de aprobación.

[4] *Motivo* significa simplemente *causa de volición.*

[5] Empleo *libertad de la voluntad* para significar la doctrina de que no todas las voliciones están determinadas por causas, lo que es la negación del determinismo. Libertad de la voluntad se usa frecuentemente en sentidos compatibles con el determi-

nismo, pero no me ocuparé aquí de afirmarla o negarla en estos sentidos.

[6] O tras una cantidad pequeña en el caso de actos que deben ser impulsivos.

Capítulo 2

[1] Reproducido de *The Independent Review,* julio de 1904.

Capítulo 3

[1] Publicado en *Mind,* julio de 1905.

[2] De H. Poincaré, miembro del Instituto de Francia, traducción inglesa con un prefacio de J. Larmor, D. SC., Sec. R. S., profesor de Matemáticas de la Universidad de Cambridge. London and Newcastle-on-Tyne, The Walter Scott Publishing Co. Ltd., 1905, pp. xxvii, 244; trad. cast.: *La ciencia y la hipótesis,* Madrid, Espasa-Calpe, 1963 (3.ª ed.). Las citas del texto han sido referidas a esta traducción.

[3] Por ej., no es el caso que si *a* es la mujer de *b, b* tenga que ser la mujer de algún otro.

[4] Russell dedica aquí algunas líneas a formular ciertas críticas de la traducción inglesa del libro de Poincaré, cuya inclusión en la edición castellana no viene al caso. *(N. del T.)*

Capítulo 4

[1] Artículo publicado en *The Edinburgh Review,* abril de 1909.

[2] William James y el Dr. Schiller distinguen en varias ocasiones ambas palabras de diferentes maneras. Para nuestros propósitos, no es necesario tener en cuenta estas distinciones.

[3] Cfr. especialmente «The Experimental Theory of Knowledge», en *Mind,* 59 (julio 1906).

[4] Cfr. Schiller, *Studies in Humanism,* p. 154.

[5] *Pragmatism,* pp. 57, 58.

[6] *Ibid.,* pp. 75, 76.

[7] *Ibid.,* pp. 200, 201.

[8] El ensayo primero de su *Humanism.*

[9] Schiller, *Studies in Humanism,* p. 152: «Bueno y malo (en su sentido más amplio y primario) también se refieren al propósito. 'Bueno' es lo que conduce a su realización, y 'malo' lo que aparta de ella.»

[10] Schiller, *Studies in Humanism,* p. 154: «En todo conocer real la cuestión de si una afirmación es 'verdadera' o 'falsa' se decide uniforme y muy simplemente. Se decide por sus consecuencias, por su relación con el interés que dictó la afirmación, por su relación al propósito que planteó la cuestión. Añadir a

esto que las consecuencias deben ser *buenas* es superfluo. Pues en la medida en que una afirmación satisface o facilita el propósito de la investigación a que debe su ser, es 'verdadera'; en la medida en que lo aleja o dificulta, es inmanejable, inservible, 'falsa'.»

[11] James, *Pragmatism,* p. 62.

[12] *Studies in Humanism,* p. 144.

[13] *Ibid.,* pp. 141-162.

[14] *Pragmatism,* p. 54.

[15] *Studies in Humanism,* pp. 421-51.

[16] *Vid* su ensayo «The Desire of Immortality» *(Humanism,* pp. 228-49). Naturalmente, no sugiero que Schiller hubiera considerado decisivo el resultado de la votación, aunque el cuerpo electoral hubiera sido amplio.

[17] *Pragmatism,* p. 72.

[18] *Humanism,* p. viii.

[19] *Leonardo,* «L'Imitazione d'Iddio», abril de 1905 (p. 64).

[20] *Humanism,* p. 59: «Pueden suscitarse cuestiones delicadas por el hecho de que no solamente lo que funciona obtiene reconocimiento social, sino que también lo que obtiene reconocimiento social funciona en gran parte por esta misma razón.»

Capítulo 5

[1] *Pragmatism, a new name for some old ways of thinking.* Popular Lectures on Philosophy, por William James (Longmans, Green and Co., 1907). El artículo siguiente se reproduce de *The Albany Review,* enero de 1908, donde apareció con el título de «Transatlantic 'Truth'». Fue criticado por William James en *The Meaning of Truth* (Longmans, 1909), en el artículo llamado «Two English Critics».

[2] Cfr., p. ej., Le Roy, «Comment se pose le problème de Dieu», en *Revue de Métaphysique et de Morale,* xv (julio de 1907), pp. 506, 507 *n.*

[3] *Mind,* octubre de 1907, pp. 586-8. Esta crítica aparece en una reseña muy favorable de *Studies in Humanism,* del doctor Schiller.

[4] Cfr. *Studies in Humanism,* pp. 434-6.

Capítulo 6

[1] El siguiente ensayo reproduce las dos primeras secciones de un artículo titulado «The Nature of Truth», aparecido en los *Proceedings of the Aristotelian Society,* 1906-7.

[2] Me referiré siempre al libro de Joachim, *The Nature of Truth* (Oxford, 1906), porque proporciona lo que consideró la mejor formulación reciente de determinadas opiniones que deseo discutir. Designaré este libro como «Joachim».

[3] Cfr. Meinong, *Ueber Annahmen* (Leipzig, 1902), *passim*.

[4] Esta distinción está relacionada con la cuestión de las ideas flotantes, discutida por Bradley en *Mind,* n. s., núm. 60. Arguye que la distinción entre lo real y lo imaginario no es absoluta, pero su tesis presupone explícitamente lo que he denominado «axioma de relaciones internas». Cfr., p. ej., páginas 457-61.

[5] Cfr., p. ej., Joachim, p. 108.

[6] Cfr. *Appearance and Reality,* 1.ª ed., p. 519: «La realidad es una. Ha de ser única porque la pluralidad, tomada como real, se contradice a sí misma. La pluralidad implica relaciones; y, a través de sus relaciones, afirma involuntariamente siempre una unidad superior.»

[7] Cfr. *Appearance and Reality,* 1.ª ed., p. 544: «Incluso la verdad absoluta parece así convertirse finalmente en errónea. Y hay que admitir que, en último término, ninguna verdad posible es del todo verdadera. Es una traducción parcial e inadecuada de lo que afirma dar realmente. Y esta discrepancia interna pertenece irremisiblemente al propio carácter de la verdad. Es más: la diferencia señalada entre verdad absoluta y verdad finita debe, sin embargo, ser defendida, pues la primera, en una palabra, no es *intelectualmente* corregible.»

[8] Vid. *Mind,* octubre de 1906, pp. 530-1.

[9] Cfr. *Appearance and Reality,* 2.ª ed., p. 575: «Si los términos no entran en la relación por su misma naturaleza interna, entonces, en la medida en que nos ocupamos de ellos, no parecen relacionados por razón alguna y, en la medida en que nos ocupamos de ellos, la relación parece arbitraria». Cfr. también página 577.

[10] El argumento que en el texto queda simplemente esbozado se desarrolla plenamente en mis *Principles of Mathematics,* páginas 212-16 (hay trad. cast., Madrid, Espasa-Calpe, 1967).

[11] Cfr. sobre esta cuestión mi *Philosophy of Leibniz,* pp. 21, 24 y 25.

Capítulo 7

[1] Emplearé las palabras «creencia» y «juicio» como sinónimas.

[2] No deseo dar por supuesta teoría alguna acerca de la naturaleza del tiempo: «mayo» puede ser interpretado como quiera el lector. El enunciado del texto podía haberse hecho un poco más complicado, pero perduraría la necesidad de una relación de más de dos términos.